TOMO VI

TRATADO DE LA GRACIA

FR. JUAN JOSE UNGIDOS, O. P.

INTRODUCCIONES Y NOTAS DEL PADRE

FR. FRANCISCO PEREZ MUÑIZ, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN EL INSTITUTO PONTIFICIO INTERNACIONAL «ANGELICUM», DE ROMA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLVI

TRATADO DE LA DIVINA GRA

(1-2 q.109-114)

INTRODUCCION AL TRATADO

1. Lugar y orden del tratado de la «divina gracia»

En todo organismo bien organizado, cada miembro tiene su lugar propio, y en todo sistema doctrinal lógicamente trabado, cada tratado tiene un enmarcamiento propio, dentro del cual debe ser expuesto y desarrollado. Por lo que respecta al tratado de la *divina gracia,* ni ha habido entre los teólogos antiguos ni hay tampoco entre los modernos perfecto acuerdo sobre el lugar preciso en que debe ser considerado. Los teólogos anteriores a Santo Tomás, y aun el mismo Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* trataban de la divina gracia, parte en el libro segundo, al exponer la creación del hombre y su elevación al orden sobrenatural, y parte en el libro cuarto, al ocuparse de las partes del sacramento de la penitencia. En el libro segundo estudiaban la naturaleza y división de la gracia, el mérito, la necesidad de la gracia, y en el libro cuarto exponían la justificación. Este método tenía dos graves inconvenientes. Es el primero desmembrar el tratado de la gracia, separando de la misma su efecto primordial y formalísimo, que es la justificación; y segundo, no se le asignaba un lugar en atención a la razón formalísima de la gracia.

Muchos de los autores modernos estudian la divina gracia como un apéndice o corolario del tratado *De Verbo incarnato,* considerando que nuestra gracia es una participación de la gracia de Jesucristo, *de cuya plenitud todos nosotros participamos* (Io. 1,16). Este modo de proceder tampoco está conforme con el pensamiento y la mente de Santo Tomás. Primeramente, porque no toda gracia es participación de la gracia del Verbo humanado, como sucede con la gracia de los ángeles y la de nuestros primeros padres antes del pecado, y, sin embargo, estas gracias no pueden ser excluídas de un tratado general de la *gracia divina.* Y en segundo lugar, porque no es a la causa eficiente, sino la final, a la que ha de atenderse para asignar al tratado de la gracia su propio lugar. En efecto: la razón formalísima del ser de la gracia es *elevar* toda nuestra actividad en orden a poder merecer y conseguir la bienaventuranza eterna y sobrenatural, que consiste en la visión clara e inmediata de la esencia divina. Esta es la función fundamental que debe desempeñar siempre la gracia, lo mismo en el ángel que en el hombre, y en éste lo mismo antes que después del pecado. La función de la gracia es *esencialmente elevante,* aun cuando en determinados sujetos y estados tenga además otras funciones *secundarias,* como reparar, curar, etc. (= gracia *sanante* o *medicinal).* Por eso Santo Tomás estudia la gracia en la parte moral al hablar de los actos humanos en orden a nuestro último fin sobrenatural. La gracia es el principio de los actos humanos sobrenaturales, or-

denados a conseguir la eterna bienaventuranza. La actividad de la criatura, sin este principio sobrenatural elevante, quedaría necesariamente limitada al orden natural y, por consiguiente, sería incapaz de conducirnos al fin sobrenatural a que estamos destinados. El fin de la moral cristiana es formalmente sobrenatural, y de la sobrenaturalidad de este fin nace inmediatamente la necesidad de la gracia divina [1].

Lo dicho hasta ahora se refiere al orden de la gracia dentro del marco de la teología, pero ahora debemos considerar el orden en que deben ser consideradas las múltiples cuestiones que se plantean y suscitan en torno a la gracia. El orden seguido por Santo Tomás no puede ser ni más claro ni más lógico. Efectivamente, la gracia divina, o bien es considerada en sí misma o en sus elementos extrínsecos, pero íntimamente relacionados con ella. Los elementos extrínsecos y relacionados con la gracia son su causa y sus propios efectos. Los efectos propios de la gracia son dos: el uno formal e inmediato, en el género de causa formal, que es la *justificación*, y el otro secundario, en el género de causa eficiente, que es el *mérito*. Acerca de la gracia en sí misma, tres cosas deben ser consideradas: primero, existencia y necesidad de la divina gracia; segundo; naturaleza de la misma, y, por último, sus múltiples divisiones.

He aquí en un cuadro esquemático el orden interno del tratado de la divina gracia:

- La gracia divina puede y debe ser considerada de dos maneras ...
  - a) *Intrínsecamente*, en sí misma, en cuanto a sus elementos intrínsecos .....
    - 1) Existencia y necesidad de la gracia (q.109).
    - 2) Naturaleza de la gracia (q.110).
    - 3) Divisiones de la gracia (q.111).
  - b) *Extrínsecamente*, en cuanto a sus elementos extrínsecos .....
    - 4) Las causas de la gracia (q.112).
    - 5) Efectos propios de la gracia.
      - 1) Efecto primario, formal = la *justificación* (q.113).
      - 2) Efecto secundario, propiamente dicho = el *mérito* (q.114).

A lo largo del tratado son consideradas las cuatro causas de la gracia. La causa final, en la cuestión 109; las causas formal y material, en la 110; y, por fin, la causa eficiente, en la cuestión 112.

II. Noción nominal y vulgar de la gracia divina

Lo mismo en la literatura profana que en las Sagradas Escrituras, en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la palabra *gracia* (en hebreo *ben y hemed;* en griego χαρις y en latín *gratia)* tiene cuatro significados fundamentales: 1.º significa *favor, benevolencia;* 2.º, expresa un don gratuito concedido a alguna persona por pura liberalidad o benignidad; 3.º, equivale a *gratitud, acción de gracias* por un beneficio recibido;

[1] Cf. I-II q.109 introd.; q.90 introd.; q.109 introd.

4.º, se toma como idéntica a *hermosura, donaire, graciosidad, suavidad,* etc. [2] Estos cuatro significados tienen entre sí íntima relación de causalidad. La hermosura, donaire..., causan en quien nos ve y escucha amor de simpatía y de benevolencia; este amor de benevolencia es el que nos impulsa a hacer regalos y beneficios a la persona amada; el beneficio o regalo recibido despierta en el agraciado sentimientos de gratitud, que se traducen en acción de gracias (1-2 q.110 a.1).

Aplicada a expresar las relaciones entre Dios y las criaturas racionales, la palabra *gracia* conserva todos sus significados, menos uno, que no puede tener lugar en Dios. Significa en primer término el amor y benevolencia de Dios hacia las criaturas racionales; expresa también los dones o beneficios que Dios hace a tales criaturas, y, por último, los sentimientos de gratitud que las criaturas sienten hacia Dios por razón de los beneficios recibidos. Pero el amor de Dios no puede ser excitado por la bondad o belleza de las criaturas, sino, al contrario, es causa y origen de cuanto en las criaturas tenga razón de bondad, perfección y hermosura (1-2 q.110 a.1c y ad 1). Por eso ninguna perfección creada puede ser expresada bajo el nombre de gracia, como si fuera apta a causar en Dios amor de benevolencia.

Estos tres significados se conservan idénticos en el orden sobrenatural. Pero en el tratado de la divina gracia se toma siempre esta palabra por *un don entitativamente sobrenatural concedido gratuitamente por Dios a la criatura intelectual en orden a conseguir la vida eterna.* Se trata, pues, de una perfección creada, que, sin embargo, trasciende todas las actividades, tendencias, inclinaciones y exigencias de la naturaleza, a quien se comunica y en quien reside. Es una participación de la Divinidad en cuanto trasciende todo lo creado. Es, además, un don concedido gratuita y liberalísimamente por Dios en orden a conseguir la bienaventuranza sobrenatural y eterna, que consiste en la posesión clara y facial de la misma esencia divina. En toda gracia es preciso distinguir claramente dos conceptos: *a)* la cosa dada, concedida u otorgada; *b)* y la razón por la cual se confiere y otorga, que es por pura liberalidad y benevolencia. Repugna, pues, a la razón de gracia todo cuanto de cualquier manera entrañe el concepto de exigencia o de mérito. *Gracia* y *débito* son dos conceptos que se excluyen mutuamente. Pero es preciso tener en cuenta que hay dos clases de débito: *débito de la persona,* que consiste en la operación y que se identifica con el mérito, y *débito de la naturaleza,* que se confunde con las tendencias y exigencias de la misma. Los dones *naturales,* v. gr., la vida, la libertad..., excluyen la primera clase de débito, pues los da Dios al hombre independiente y anteriormente a toda operación y a todo mérito del mismo; pero son debidos a la condición y exigencias de la naturaleza humana. En cambio, los dones *sobrenaturales* excluyen uno y otro débito, pues no sólo son anteriores e independientes con respecto a todo mérito, sino que, además, trascienden todas las exigencias e inclinaciones de la naturaleza creada (1-2 q.111 a.1 ad 2).

La gracia divina unas veces es *interna* y otras *externa,* según que se reciba dentro del sujeto o quede fuera de él. Así es gracia *externa* la revelación, la ley divina, los buenos ejemplos de los santos... y otras mil de este género. La gracia *interna,* recibida dentro del sujeto, es doble: una *actual* y otra *habitual.* Gracia *actual* es un auxilio sobrenatural y di-

[2] Cf. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch;* ZORELL, S. I. *Lexicon graecum Novi Testamenti;* FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis.*

vino por el cual Dios mueve de modo transeúnte al alma a conocer, querer u obrar algo trascendente y divino. Gracia *habitual* es un don divino que Dios concede al alma de modo permanente y a manera de hábito, por el cual la esencia y las potencias del hombre quedan elevadas a un orden superior y capacitadas para vivir y obrar de manera sobrenatural y divina. Como en el orden natural el hombre consta de naturaleza, potencias operativas y operación, así en el orden sobrenatural tiene naturaleza sobrenatural, que es la gracia divina, y potencias operativas, que son todas las virtudes infusas y los dones del Espíritus Santo, y las operaciones que fluyen de estos principios próximamente operativos. La gracia, las virtudes *per se* infusas y los dones son gracias *habituales;* en cambio, las mociones o auxilios con que Dios aplica estas potencias operativas al acto de la operación son gracias *transeúntes* y *actuales*. De unas y otras nos ocuparemos en el transcurso de este tratado.

B I B L I O G R A F I A

I PARTE EXPOSITIVO-ESCOLASTICA

A) Tratados completos sobre la gracia

1) Teólogos dominicos

S. Albertus Magnus : *In 2 Sent.* d.26ss.
Didacus Alvarez : *De auxiliis divinae gratiae* (Romae 1610).
Araújo (Franciscus) : *Commentaria in 1-2. De gratia.*
Bancel : *Brevis universae Theologiae Cursus* (Avenione 1684).
Báñez (Dominicus) : *De gratia* ed. P. Beltrán de Heredia (Salmanticae 1948).
Benítez Lugo : *Concursus Dei praevius et efficax vindicatus* (Romae 1730). — *Vera Christi gratia* (Romae 1733).
Billuart : *Summa Stl. Thomae. Tractatus de gratia.*
Capreolus (Ioannes) : *Defensiones Theologiae S. Thomae Aquinatis. In 2 Sent.* d.26ss.
Choquet (Franciscus Hyacinthus) : *De origine gratiae sanctificantis* (Duaci 1628).
Contenson (Vincentius) : *Theologia mentis et cordis* l.8, *De gratia* (ed. Lugduni 1681) t.5.
Dávila (Franciscus) : *De auxiliis divinae gratiae* (Romae 1599).
Docks (S. I.) : *Fils de Dieu par grâce* (París, Desclée, 1948).
Durandus : *In 2 Sent.* d.26ss.
Garrigou-Lagrange : *De gratia* (Torino 1950).
Gazzaniga : *Praelectiones Theologicae. De gratia* (Vindobonae 1765).
Godoy (Petrus) : *Disputationes theologicae in 1-2 D. Thomae* tr.5 d.39ss. (Venetiis 1686).
Gonet (Ioannes Baptista) : *Clypeus theologiae thomisticae* tr.8, *De gratia* (ed. Antverpiae 1754).
— *Manuale thomistarum* tr.7, *De gratia* (Antverpiae 1726).
Goudin (Antonius) : *Tractatus theologici* t.2, *De gratia Dei* (ed. Lovanii 1874).
Grandi : *Cursus theologicus* (Ferrariae 1692).
Hugon (Eduard.) : *Tractatus dogmatici* t.2, *De peccato originali et de gratia* (Parisiis 1927).
Ioannes a Sto. Thoma : *Cursus theologicus* q.109, *De gratia.*
Labat (Petrus) : *Theologia scholastica* t.4, *De divina gratia* (Tolosae 1659).
Lemos (Thomas) : *Panoplia gratiae* t.4 (ed. Leodii 1676).
Lumbreras (Petrus) : *De gratia* (Romae 1947).
Koellin (Conradus) : *Commentaria in 1-2* (Venetiis 1689).
Martínez Seyviensis (Gregor.) : *Commentaria in 1-2. De gratia.*
Medina (Barthol.) : *Commentaria in 1-2. De gratia.*

NICOLÁS (J. H.) : *Le mystère de la grâce* : Etudes Religieuses, n.677.
PRADO (NORBERTUS DEL) : *De gratia et libero arbitrio* 3 vol. (Friburgi Helvetiorum 1907).
RAYNERIUS DE PISIS : *Tautheologia* (Venitiis 1585).
SERRA (MARCUS) : *Summa Commentariorum in 1-2* t.3 (ed. Romae 1653).
SOTO (DOMINIC.) : *De natura et gratia*, libri tres (Venetiis 1584).
VICENTE ASTURICENSIS (IOANNES) : *Relectio de gratia habituali Christi* (Romae 1591).
— *De origine gratiae*. Ms. (Sta. Sabina, Roma).

2) Teólogos franciscanos

AUREOLUS : *In librum 2 Sent.* d.26ss. (Romae 1605).
BASSOLIS : *In librum 2 Sent.* d.26ss. (Parisiis 1516).
BIEL (GABRIEL) : *In 2 librum Sent.* d.26ss. (Brixiae 1574).
BONAVENTURA (S.) : *In 2 Sent.* (ed. Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882) t.2.
DUNS SCOTUS (IOANNES) : *In librum 2 Sent.* d.26ss.
DUPASQUIER : *Summa theologiae scotisticae* (Patavii 1706).
DURANDUS (BARTHOLOMAEUS) : *Clypeus scoticae theologiae* (Venetiis 1746).
FRASSEN : *Scotus Academicus. Tract. de gratia.*
GONZÁLEZ (DIDACUS) : *Theologia scotica* (Matriti 1749).
HALES (ALEXANDER DE) : *Summa theologiae* p.3.ª q.61ss.
MEDIAVILLA (RICHARDUS DE) : *In 2 librum Sent.* (ed. Brixiae 1591).
MONTEFORTINO : *Summa theologica Scoti* (Romae 1737).
MORETUS : *De gratia Christi* (Friburgi Helvetiorum 1741).
OCKAM (GULIELMUS) : *In 2 librum Sent.* d.26ss.

3) Teólogos jesuítas

BECANUS MARTINUS : *Summa theologiae scholasticae* (Lugduni 1690).
BERAZA (BLAS) : *De gratia Christi* (ed. Bilbao 1929).
BILLOT (LUD.) : *De gratia Christi* (Romae 1928).
BOYER (CAROLUS) : *Tractatus de gratia divina* (Romae 1952).
CERCIÁ (R.) : *De gratia Christi* 3 vol. (Paris 1879).
HURTER : *Theologiae dogmaticae compendium* t.3 tr.8, *De gratia Christi* (Oeniponte 1878).
JUNGMANN : *Tractatus de gratia* (Bruxelles 1868).
LAHOUSSE : *Tractatus de divina gratia* (Brugis 1902).
LANGE (HERMANNUS) : *De gratia tractatus dogmaticus* (Friburgi Brisgoviae 1929).
LENNERZ (H.) : *De gratia Redemptoris* (Romae 1949).
LERCHER : *De gratia Christi* (Oeniponte 1945).
MAZZELLA (CAMILLUS) : *De gratia Christi* (Romae 1905).
MUNCUNILL (J.) : *De gratia Christi* (Barcinonae 1927).
MUNTESSA : *Disputationes scholasticae de gratia* (Caesaraugustae 1694).
PALMIERI (D.) : *De gratia divina actuali* (Galopiae 1885).
PESCH (CHRISTIANUS) : *Tractatus dogmatici* t.5, *De gratia* (Herder 1908).
SCHIFFINI : *Tractatus de gratia divina* (Friburgi 1901).
SUÁREZ (FRANCISCUS) : *De divina gratia* libri 12 (ed. Lugduni 1628).
TORRES (o TURRIANUS) : *Tractatus de gratia* (Lugduni 1623).
TERRIEN (J. B.) : *La grâce et la gloire*, 2 vol. (Paris 1897).

4) Teólogos carmelitas

BACHONUS (IOANNES) : *In 2 librum Sent.* d.26ss.
GABRIEL A STO. VINCENTIO : *Tractatus de gratia et iustificatione* (Romae 1658).

IOSEPHUS A MATRE DEI : *Cursus triennalis Tractatus de gratia Dei.*
LEZANA : *Commentaria in 1-2 Sti. Thomae.*
PHILIPPUS A SMA. TRINITATE : *Disputationes in 1-2. De gratia* (Lugduni 1658).
PAULUS A CONCEPTIONE : *Tractatus theologici* (Augustae Vindelicorum 1626).
SALMANTICENSES : *Cursus theologicus. De gratia* tr.14-16.
ZUBIZARRETA : *Theologia dogmatico-scholastica* vol.3 tr.1, *De gratia* (Bilbao 1938).

5) Teólogos de la Sorbona

DUHAMEL : *Theologia speculativa et practica* (Parisiis 1690).
DUVALLIUS : *Commmentarii in 1-2 et in 2-2 D. Thomae* (Parisiis 1636).
HABERTUS (ISAAC) : *Theologia Graecorum Patrum de gratia* (Parisiis 1647).
ISAMBERTUS : *Commentarii in 1-2 D. Thomae* (Duaci 1618).
MAIOR (IOANNES) : *In librum 2 Sent.* (Parisiis 1519).
MONTANARIUS : *Compendium Tournely de gratia* (Venetiis 1736).
TOURNELY : *Praelectiones theologicae* (Venetiis 1736).

6) Teólogos agustinos

AEGIDIUS A COLUMNA : *In 2 librum Sententiarum* d.26ss. (Venetiis 1482).
GREGORIUS ARIMINENSIS : *In 2 librum Sententiarum* d.26ss. (Mediolani 1484).
ARGENTINA (THOMAS AB) : *In 2 librum Sententiarum* (Venetiis 1564).
BELLELLI (FULGENTIUS) : *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum* (Antverpiae 1711). *Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae* (Romae 1737).
BERTI : *Opus de disciplinis theologicis. Tractatus de gratia* (Monachii 1737).
HAERING (NICOLAUS) : *Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomaeus Arnoldi von Usingen* (Limburg 1939).
VAL (HONORATUS DEL) : *Sacra theologia dogmatica* (Matriti 1906).

7) Varios otros teólogos de otras procedencias

BARTMAN (B.) : *Des Christen Gnadenleben* (Paderborn 1922).
CABRERA (PETRUS), O. S. B. : *In 3 Partem D. Thomae* q.62 a.2 disp.2 § 5 (Cordubae 1602).
CURIEL : *In 1-2 D. Thomae* (Duaci 1618).
DIEKAMP-HOFFMANN : *Theologiae dogmaticae manuale* vol.3, *De gratia Christi* (Parisiis 1935).
DIONYSIUS CARTHUSIANUS : *In 2 librum Sententiarum* (Venetiis 1584).
ESTIUS : *In 2 Sententiarum* d.26ss. (Neapoli 1720).
HENRICUS A GORICHEM : *Tractatus consultatorii* (Colouiae 1503).
HERRMANN (IOANNES), C. S. S. R. : *Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsi de Ligorio doctrinam et mentem* (Romae 1904).
JANSSENS (LAURENTIUS), O. S. B. : *Tractatus de gratia Dei et Christi in Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis summam* t.9 (ed. Herder, Friburgi Brisgoviae 1921).
JOICE (G. H.) : *The catholic doctrine of grace* (London 1920).
LEPICIER (ALEXIUS M.), O. S. M. : *Tractatus de gratia* (Parisiis 1907).
LIGORIO (S. ALPHONSUS DE) : *Opera dogmatica* (Romae 1903).
MEZGER, O. S. B. : *Theologia scholastica* (Augustae Vindelicorum 1719).
KUHN (J.) : *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade* (Tübingen 1868).
MASCARENHAS : *De auxiliis divinae gratiae* (Lugduni 1612).

MONTESINOS: *Commentaria in 1-2 D. Thomae* (Compluti 1621).
MULARD (R.): *La grâce* (Paris 1929).
MURRAY: *De gratia* (Dublini 1877).
ODDONE (A.): *I problemi della grazia divina* (Milano 1940).
PETRUS A STO. IOSEPH, Ord. Full.: *Tractatus de gratia* (Parisiis 1625).
PUTEOBONELLI, Barnabita: *In 1-2 S. Thomae* (Mediolani 1705).
SYLVIUS (FRANC.): *Commentarium in 1-2 Sti. Thomae* (Antverpiae 1696)
TARARELLI (R.): *De gratia Christi* (Romae 1908).
TRUC (G.): *La grâce. Essai de psychologie religieuse* (Paris 1918).
VAN DER MEERSCH: *Tractatus de gratia divina* (Brugis Belgii 1924).
— Artículo *Grâce:* Dicc. de teología católica; t.6.
VAN NOORT (G.): *Tractatus de gratia Christi* (Bussum in Hollandia 1947).
ZUMEL (FRANC.), Ord. Merc.: *Commentaria in Primam Secundae D. Thomae* (Salmanticae 1594).
— *Variarum Disputationum libri tres* (Lugduni 1609).

B) ESTUDIOS SOBRE ALGUNAS CUESTIONES PARTICULARES

1) Sobre la necesidad de la gracia

GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De speciali inspiratione Spiritus Sancti secundum caritatis augmentum:* Xenia Thomistica, t.2 p.211-232.
RAMÍREZ (IACOBUS), O. P.: *De hominis beatitudine* t.3 n.168-173 p.262-269.

2) Sobre el amor de Dios

ERNST: *Die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit:* Der Katholik, 90 (1910-11) 241-256.329-350.
— *Gottesliebe und Sittlichkeit:* Theolog. Quartalschrift, 90 (1908) 34-88.
EGENTER (R.): *Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12 und 13 Jahrh...* (Augsburg 1928).
HERIS (CH. V.): *L'amour naturel de Dieu:* Mélanges Thomistes (Le Saulchoir 1923) p.289ss.
GILLON, O. P.: *Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás:* La Ciencia Tomista, 63 (1942) 330-342.
— *De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres Scholasticos:* Angelicum (1946) p.43-52.
NOBLE (H. D.): *L'amitié avec Dieu* (Saint Maximin 1932).
SALES (S. FRANCISCO DE): *Tratado del amor de Dios.*

3) Sobre el acto sobrenatural

ERNST: *Von der Uebernatürlichkeit der Heilsakte:* Der Katholik, 96 (1913-II) 255-271.
HÜRTH (F.): *Die Bedeutung der seinshaften Gnadererhebung für das Uebernatürlich-Sittliche:* Scholastik (1926) p.105ss.
DAVID (E.): *De obiecto formali actus salutaris* (Bonn 1913).
LINGENS (E.): *Das Formalobjekt des übernatürlichen Aktes:* Zeitschrift für Kathol. Theologie, 18 (1894) 293-335.593-626.
SCHMID (FR.): *Die Uebernatürlichkeit der menschlichen Heilsakte:* Zeitschrift für Kathol. Theologie, 12 (1888) 263-289.419-459.
URDÁNOZ (TEÓFILO), O. P.: *La teología del acto sobrenatural:* La Ciencia Tomista, 62 (1942) 121ss.; 63 (1942) 5ss.

4) Sobre el don de la perseverancia, de la impecancia y de la confirmación en el bien

JOROSZEWICZ (J.) : *De dono perseverantiae finalis secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis* (Kielciis 1932).

GUMMERSBACH : *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade* (Frankfurt 1933).

VALETY : *Le dernier péché du croyant. Essai théologique sur l'impénitence finale:* Revue des Sciences Relig., 8 (1928) 50-68.

5) Sobre la gracia santificante

ALONSO (JOAQUÍN M.), C. M. F. : *Relación de causalidad entre la gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino:* Revista Española de Teología, 6 (1946) 1-59.

DASICK (R.), O. P. : *De participatione naturae divinae per gratiam sanctificantem* (Olmutii 1939).

DUMONT (P.) : *Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique:* Revue des Sciences religieuses, 13 (1933) 517-557 ; 13 (1934) 62-95.

FALLER (O.) : *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung:* Gregorianum, 6 (1925) 405-435.

GARCÍA (MANUEL F.), O. P. : *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista:* La Ciencia Tomista, 71 (1946) 209-250 ; 73 (1947) 5-62.

GARDEIL (A.), O. P. : *La structure de l'âme et l'expérience mystique* vol.1 p.353ss. (Paris 1927).

GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. : *La grâce est-elle une participation de la deité telle qu'elle est en soi?:* Revue Thomiste (1936) p.470ss.

GLOSSNER (M.) : *Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade* (Mainz 1871).

GONZÁLEZ ABELDA, O. P. : *Commentaria in 1 P.* disp.26 t.1 p.226ss.

HARTNELL (J. J.) : *Doctrina S. Bonaventurae de deiformitate* (Mundelein, Illinois, 1936).

HUBERT (L.) : *De gratia sanctificante* (Paris 1902).

LEDESMA (P.), O. P. : *De divina perfectione* q.4 a.6 (Salmanticae 1596). *De auxiliis divinae gratiae* (Salmanticae 1611).

NAZARIUS (PAULUS), O. P. : *In 3 P.* q.12 a.5 controv.3 (Coloniae 1621).

NEVEUT (E.) : *Notion et caractère surnaturel de la grâce sanctifiante:* Divus Thomas (Piac.) (1928) p.213ss. 362.

SADET (G.) : *La grâce sanctifiante* (Paris 1921).

URDÁNOZ (TEÓFILO), O. P. : *Juan de Santo Tomás y la trascendencia sobrenatural de la gracia santificante:* La Ciencia Tomista, 69 (1945) 48-90.

VILLADA : *De effectibus formalibus gratiae habitualis* (Vallisoleti 1899).

ZYCHLINSKY (A) : *De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum quaestio brevis:* Divus Thomas (Frib.) 3 (1935) 445-452.

6) Sobre la gracia actual

FIDEL HIDALGO (JOSÉ), C. SS. R. : *Doctrina alfonsiana sobre la acción de la gracia actual* (Roma 1951).

GUÉRARD DES LAURIERS (Fr. M. L.), O. P. : *La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle:* L'Année Théologique, 6 (1945) 276-325.

KONINGS (M.) : *De gratia actuali* (Lovanii 1907).

NEVEU (E.), C. M. : *De la grâce actuelle élévante:* Divus Thomas (Piac.) (1930) p.588-599.

NOEL (LAURENTIS) : *De natura gratiae operantis actualis* (Quebeci 1952).
TOWERS (E.) : *Actual grace* (New York 1928).
VAN HOVE : *Notio gratiae actualis*: Collectanea Mechliniensia (1950) p.295.

7) Sobre el sujeto de la gracia habitual y la potencia obediencial

GRAF (T.) : *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV.* 2 vol. (Romae 1934).
LIMBOURG (M.) : *Ueber die «potentia obedientialis»*: Zeitschrift für Kathol. Theologie, 16 (1892) 231-272.
PIROTTA, O. P. : *Disputatio de «potentia obedientiali» iuxta thomisticam doctrinam*: Divus Thomas (Piac.) 32 (1929) 574-585 ; 33 (1930) 129-148. 360-385.560-575.

8) Sobre la gracia suficiente y eficaz

DERS : *Die zureichende Gnade im Thomismus*: Zeitschrift für Kathol. Theologie (1877) p.497ss.
GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. : *La grâce suffisante*: Revue Thomiste (1902) p.47-76.377-404.654-675 ; (1903) p.20-31.
LIMBOURG (M.) : *Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade*: Zeitschrift für Kathol. Theologie, 15 (1891) 480-517.
— *Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre*: Zeitschrift für Kathol. Theologie, 1 (1877) 161-221.
— *Die zureichende Gnade im Thomismus*: Zeitschrift für Kathol. Theologie, 1 (1877) 497-525.
WAGNER (A.) : *Die gratia sufficiente* (Graz 1911).

9) Sobre la moción divina

BONET (A.) : *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII* (Barcelona 1932).
HELLÍN (J.), S. I. : *Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las operaciones de las criaturas*: Pensamiento, 8 (1946) 467-476.
JANSEN (J. L.) : *S. Alfonsi doctrina de influxu Dei in deliberatam voluntatis creatae activitatem* (Wittem 1920).
LIMBOURG (M.) : *Gnade und Freiheit*: Zeitschrift für Kathol. Theologie, 3 (1879) 98-130.
— *Gott und die Sünde*: Zeitschrift für Kathol. Theologie, 4 (1880) 34-73.
MANYÁ : *La cooperación de Dios al acto libre de la criatura. Corrección de los sistemas clásicos, tomismo y molinismo*: Revista Española de Teología, 4 (1944) 345-375.
MARÍN SOLA (FRANC.), O. P. : *El sistema tomista sobre la moción divina*: La Ciencia Tomista, 32 (1925) 5-54 ; 33 (1926) 5-74.321-297.
SAUDREAU (A.) : *Grâce et liberté dans les rapports avec la vie spirituelle*: Revue des Sciences Religieuses (1936) p.484ss.
STUFFLER (J.), S. I. : *D. Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante* (Oeniponte 1923).
ZIGON (FR.) : *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino* (Goritiae 1923).
— *Gratia operans et cooperans iuxta S. Thomam*: Ephemer. Theol. Lov. (1929) p.614ss.

10) Sobre los medios de salvación

MAUSBACH (J.) : *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit:* Katholik (1900-I) p.251ss.306ss.401ss.
MEINERTZ (M.) : *Jesus und die Heidenmission* (Münster 1908).
SCHMID (F.) : *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit* (Brixen 1899).

11) Sobre la salvación de los párvulos

BAUERLE (M.) : *Das Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder:* Theologie und Glaube (1935) p.727ss.
CEULEMANS (F. C.) : *De parvulis, qui sine baptismo moriuntur* (Lovanii 1886).
STOCKUMS (W.) : *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder* (Freiburg 1923).
STRUB (A.) : *Zur Erklärung des göttlichen Heilwillens bezüglich der Kinder:* Zeitschrift für Kathol. Theol. (1887) p.282ss. ; (1888) p.562ss.

12) Sobre la salud de los infieles

BILLOT (LUD.), S. I. : *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale de salut:* Etudes (1919-IV) p.129 ; (1920-I) p.5ss.
BITTREMIEUX (J.) : *Thomas über das Heil der Ungläubigen:* Theolog. und Glaube (1914) p.375ss.
CALNAN (H. E.) : *The salvation of Pagans:* Homil. and Pastor. Review (1924) p.1026ss.1150ss.
CAPÉRAN (L.) : *Le problème du salut des infidèles* (Toulouse 1934).
FISCHER (A.) : *De salute infidelium* (Essen 1886).
HARENT (E.) : *Infidèles (salut des):* Dicc. de teología católica, VII-2, 1726ss.
LARRIVÉ (M.) : *La providence de Dieu et le salut des infidèles:* Revue Thomiste (1923) p.43ss.
LAXENAIRE (J.) : *Les élus dans l'Eglise et hors de l'Eglise* (París 1903).
OHM (TH.) : *Die Stellung der Heiden zu Natur und Uebernatur nach dem hl. Thomas* (Münster 1927).
PIES (R.) : *Die Heilsfrage der Helden* (Aachen 1925).

13) Sobre la causa de la gracia

FERNÁNDEZ (ENRIQUE), O. P. : *El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciones:* La Ciencia Tomista, 70-71 (1946) 37-82.
GIERENS (M.), S. I. : *De causalitate sacramentorum, seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum Novae Legis:* Textus et Documenta, series Theologica, 16 (Romae 1935).
HUMBERT-BOUESSÉ, O. P. : *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens:* Revue Thomiste, 39 (1934) 370-393.

14) Sobre la disposición de la gracia

BUCCERONI, S. I. : *Commentarium de Axiomate «Facienti quod est in se...», etc.* (Romae 1890).
DALMÁU (P.) : *Teoría de la disposición a la justificación en vísperas de la revolución protestante:* Revista Española de Teología, 6 (1946) 249-275.

NGUYEN-TRI-AN (J.), O. P.: *De praeparatione ad gratiam apud D. Thomam* (Romae 1953).
PERINELLE (J.), O. P.: *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin* (Le Saulchoir, Kain [Belgique] 1927).
SCHULTES (REG.), O. P.: *Reue und Buszsakrament* (Paderborn 1907).
STUFLER (J.): *Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas:* Zeitschrift für Kathol. Theologie, 47 (1923) 180ss.

15) Sobre la certeza del estado de gracia

MAUPRÉAUX (L.): *Existe-t-il un signe infaillible de l'état de grâce?:* Revue Augustinenne (1907-I) 314ss.
NEVEUT (E.): *Peut-on avoir la certitude d'être en état de grâce?:* Divus Thomas (Piac.) (1934) p.321ss.

16) Sobre la justificación

BELLARMINUS (S. ROBERTUS), S. I.: *Disputationes de controversiis christianae fidei* (Venetiis 1721).
FLICK (M.): *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (Romae 1947).
MANYÁ: *Causa eficiente de la justificación:* Revista Española de Teología, 4 (1944) 635-654.
RIVIERE: *Justification:* Dicc. de teolog. católica, 8,2164-2191.
SCHULTES (R.): *Circa doctrinam S. Thomae de iustificatione:* Angelicum, 3 (1926) 166-175.345-354.
STAKEMEIER (EDUARD): *Glaube und Rechtfertigung* (Herder, Freiburg im Breisgau, 1937).
VEGA (ANDREAS), O. S. F.: *De iustificatione* (Coloniae 1572).

17) Sobre nuestra filiación adoptiva

BITTREMIEUX: *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae iusti:* Ephem. Theolog. Lovan., 10 (1933) 427-440.
GRANDERATH: *Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum:* Zeischr. für Kath. Theolog., 5 (1881) 283-319; 7 (1883) 491-540.593-638; 8 (1884) 545-579.
KARRER (O.): *Die Gotteskindschaft* (München 1934).
KUHAUPT (H.): *Die formalursache der Gotteskindschaft* (Münster 1940).
MERSCH (E.): *Filii in Filio:* Nouv. Revue Theolog. (1938) p.551ss.681ss. 809ss.
MÜLLER (M.): *Gottes Kinder vor dem Vater. Ihr Werden,* Sein und Leben (Freiburg 1938).
SCHEEBEN: *Die Controverse über die Formalursache unserer Gotteskindschaft, noch einmal:* Der Katholik, 49 (1883-I) 142-175; 50 (1883-II) 561-603; 51 (1884-I) 18-57; 52 (1884-II) 465-494.610-621; 53 (1885-I) 107-110.
ZEDDA (S.): *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (1952).

18) Sobre la inhabitación del Espíritu Santo

DORSAZ (A.): *Notre parenté avec les personnes divines* (Esschen 1922).
FROGET: *De l'Inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin* (París 1900).
GALTIER (PAUL): *L'habitation en nous des trois Personnes* (Roma 1950).
GARDEIL (A.): *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes:* Revue Thomiste (1923) p.3ss.129ss.238ss.

KOENIG (H.) : *De inhabitatione Spiritus S. doctrina S. Bonaventurae* (Mundelein, Illinois, 1934).
KOLIPINSKI (M. J.) : *Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé* (Fribourg 1924).
OBERDOERFER : *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus iustorum* (Tornaci 1890).
RUDLOFF (L. v.) : *Des heiligen Thomas Lehre von der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten:* Divus Thomas (Freib.) 8 (1930) 175-191.
SCHAUF (H.) : *Die Einwohnung des hl. Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19 Jahrh.* (Freiburg 1941).
SCHOLZ (A.) : *De inhabitatione Spiritus Sancti* (Wirceburgi 1854).
VON HOLTUM (G.) : *Die heiligmachende Gnade in ihrer Beziehung zu der Einwohnung des hl. Geistes in der Seele:* Divus Tomas (Freib.) (1917) p.431ss.

19) Sobre la necesidad de la fe para la justificación

MARTIN (R.), O. P. : *De necessitate credendi et credendorum* (Lovanii 1906).
URDÁNOZ (TEÓFILO), O. P. : *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina:* La Ciencia Tomista, 59 (1940) 398.529 ; 60 (1941) 109 ; 61 (1941) 83ss.

20) Sobre el mérito

CATHREIN (V.) : *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas:* Zeitschrift für Ascese und Mystik (1931) p.15ss.
HUGON (E.), O. P. : *Le mérite dans la vie spirituelle:* Vie Spirit. (1920) p.28ss.273ss.353ss.
LUMBRERAS (P.), O. P. : *El mérito teológico y sus divisiones:* La Ciencia Tomista (1922) p.224ss.
KNEIB (PH.) : *Die Lohnsucht der christlichen Moral* (Wien 1904).
MARINO (R.) : *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del Dottore Angelico:* Gregorianum (1932) p.75ss.
NEVEUT (E.) : *Du mérite de convenance:* Divus Thomas (Piac.) (1932) p.1ss.
QUILLIET : *De congruo, de condigno:* Dicc. de teol. católica, 3,1138-1152.
RAMÍREZ (SANT.), O. P. : *El mérito y la vida mística:* La Vida Sobrenatural, 2 (1921) 94-103.271-280
RIVIERE : *Saint Thomas et le mérite «de congruo»:* Revue des Sciences Religieuses, 7 (1927) 641-649.
— *Mérite:* Dicc. de teol. catól., 10,754-785.
— *Sur l'origine des formules «de congruo», «de condigno»:* Bulletin de Littérature Ecclés. (1927) 75-88.
SCHELLER : *Wiederaufleben der durch eine Sünde ertöteten Verdienste:* Zeitschrift für Kath. Theolog. (1891) p.19ss.
TYSZKIEWICZ (ST.) : *Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre:* Zeitschrift für Kath. Theolog. (1917) p.400ss.
UDE (J.) : *Das Wiederaufleben der Verdienste:* Divus Thomas (Piac.) (1925) p.453ss.
WEIJENBERG (J.) : *Die Verdienstlichkeit der menschlichen Hadlung nach der Lehre des hl. Thomas* (Freiburg 1931).
WEISS (K.) : *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit* (Münster 1927).
ZETTER (P. DE) : *De ratione meriti secundum S. Thomam* (Romae 1939).

21) Sobre la relación de las buenas obras a Dios

MÜLLENDORF : *Das übernatürliche Motiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin:* Zeitschrift für Kathol. Theolog., 17 (1893) 42-78.
— *Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas von Aquin:* Zeitschrift für Kathol. Theolog., 9 (1885) 1-46.208-240.
— *Die Verdienstlichkeit der guten Werke der Gerechten nach Thomas von Aquin:* Zeitschrift für Kathol. Theolog., 9 (1885) 421-471.
VAN ROEY (J. E.) : *De relatione bonorum operum in Deum ad mentem S. Thomae et S. Alphonsi:* Collect. Mechlin. (1927) p.5ss.
ZYCHLINSKI (A.) : *De caritatis influxu in actus meritorios iuxta S. Thomam:* Ephem. Theolog. Lovan. (1937) p.651ss.

22) Sobre asuntos varios

ERNST : *Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung* (Freiburg 1905).
NEVEUT (E.) : *L'homme peut-il être sans péché?:* Divus Thomas (Piac.) (1935) p.77ss.
SCHAEZLER (C. VON) : *Natur und Uebernatur* (Mainz 1865).
— *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade* (Mainz 1867).
SCHIAVINI (G.) : *Redenzione e Paganesimo:* Scuola Cattolica (1934) p.3ss.
WILLIAMS (CORNELIUS), O. P. : *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam Sancti Thomae Aquinatis.* Expositio synthetico-speculativa (Romae 1954).

II. *PARTE POSITIVO-HISTORICA*

1) Estudios sobre la Sagrada Escritura

GRACE : Estudio sobre la gracia en la Biblia : Dicc. de la Biblia, supplement III.
BARTMANN : *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung* (Freiburg 1897).
BENZ (K.) : Δικαιοσύνηθεου *beim Ap. Paulus:* Theol. Quart. (1912) p.590ss.
DEY (JOS.) : Παλιγγενεσια *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit.* 3,5 (Münster 1937).
FRUTSAERT (R.) : *La «justice de Dieu» dans S. Paul:* Recherches de Science Relig., 2 (1911) 167-181.
JACONO : *La* Παλιγγενεσια *in S. Paolo e nell'ambiente pagano:* Biblica, 15 (1934) 369-398.
JUNGMANN (J. A.) : *Die Gnadenlehre im Apost. Glaubensbekenntnis u. im Katechismus:* Zeitschr. für Kathol. Theol. (1926) p.190ss.
LAGRANGE (M. J.), O. P. : *La justification d'après S. Paul:* Revue Biblique, 11 (1914) 321-343.479-503.
MERK (A.) : *Iustus ex fide vivit:* Biblica (1923) p.193ss.
PERELLA (C. M.) : *De iustificatione secundum epistolam ad Hebraeos:* Biblica, 14 (1933) 1-21.150-169.
RADEMACHER (A.) : *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie* (Freiburg Br. 1903).
ROUSSELOT : *La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul:* Recherches de Scienc. Relig., 18 (1928) 87-104.
SCHUMPP (M.), O. P. : *Der glaubensbegriff des Hebraeerbriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas:* Divus Thomas (Frib. 1933) p.397ss.

TOBAC (E.) : *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques:* Revue d'Histoire Ecclés., 22 (1926) 797-805.
— *Le problème de la justification dans St. Paul* (Louvain 1908).
WOBBE (J.) : *Der Charis-Gedanke bei Paulus* (Münster 1932).

2) Concilios y magisterio de la Iglesia

DE BLIC : *Sur le canon 22 du concile d'Orange:* Gregorianum, 7 (1926) 396-402.
ERNST (J.) : *Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des 2 Konzils von Orange:* Zeitschrift für Kathol. Theolog., 30 (1906) 650-670. *Catechismus Concilii Tridentini.*
GAUCHER : *La certitude théologique de l'état de grâce et le concile de Trente:* Etudes Francisc., 23 (1910) 357-367.600-613.
HEFNER : *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderborn 1909).
HUTHMACHER (H.) : *La certitude de la grâce au concile de Trente:* Nouv. Revue Théol. (1933) p.213ss.
HÜNERMANN : *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* (Paderborn 1926).
PREMM (MATTHÄUS) : *Das Tridentinische «Diligere incipiunt»... Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellen ausgabe des Konzils* (Graz 1925).
PRUMBS (A.) : *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der Heiligmachenden Gnade* (Paderborn 1909).
RIVIERE : *La doctrine du mérite au concile de Trente:* Revue des Sciences Relig., 7 (1927) 262-292 ; Dicc. de teol. catól., 10,735-761.
STAKEMEIER (E.) : *Glaube und Rechtfertigung nach den Verhandlungen und Bestimmungen des Konzils von Trient* (Freiburg 1937).
— *Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade:* Römische Quartalschrift (1934) p.47ss.
STAKEMEIER (AD.) : *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit* (Heidelberg 1947).
STRAUB : *Ueber den Sinn des 22 Kanons der 6 Sitzung des Konzils von Trient:* Zeitschrift für Kathol. Theolog. (1897) p.107ss.209ss.
WALZ (A.), O. P. : *La giustificazione tridentina:* Angelicum, 28 (1951).

3) Santos Padres

ROSLAN (WL.) : *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der apostolischen Väter:* Theol. Quartalschrift (1938) p.200ss.275ss.470ss.
WÖRTER (F.) : *Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus* 2 vol. (Freiburg 1856 y 1860).
STRUCKER (A.) : *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten 2 Jahrhunderte* (Münster 1913).
SCHWEITZER (V.) : *Glaube und Werke bei Clemens Rom.:* Theol. Quart. (1903) p.417ss.547ss.
— *Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung:* ibid. (1904) p.91ss.
— *Der Barnabasbrief über Glaube Werke:* Katholik (1904-I) p. 273ss.
RIVIERE : *Quelques antécédentes patristiques de la formule «Facienti quod in se est»:* Revue des Scienc. Relig., 7 (1927) 93-97.
RAHNER (H.) : *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubingen:* Zeitschrift für Kathol. Theol. (1935) p.333ss.

JULES GROS : *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris 1938).
L. BAUR : *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter:* Theol. Quartalschrift, 98 (1916) 467-491.
FR. STOLL : *Die Lehre des hl. Irenaeus von der Erlösung und Heiligung:* Der Katholik, 85 (1905-I) 46-71.87-109.181-201.264-289.349-353.
C. VERFAILLIS : *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'épître aux Romains* (Strasbourg 1926).
I HABERT : *Theologia graecorum patrum vindicata circa universam materiam gratiae* (Wurzburgi 1863).
GUSTAVE BARDY : *Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes:* Bull. Lit. Eccl. (1948) 3-20.
L. ATZBERGER : *Die Logoslehre des hl. Athanasius* (München 1880).
H. STRAETER : *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius* (Freiburg 1894).
G. A. PELL : *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung* (Passau 1888).
E. SCHOL : *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade* (Freiburg Br. 1881).
F. K. HÜMMER : *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade* (Kempten 1890).
F. HILT : *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre von Menschen* (Köln 1890).
J. B. AUFHAUSER : *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa* (München 1910).
L. MEYER : *Liberté et moralisme chrétien chez la doctrine spirituelle de S. Jean Chrysostome:* Rech. de Science Relig. (1933) p.283ss.
FAHEY : *Doctrina S. Hieronymi de gratiae divinae necessitate* (Mundelein 1937).
E. PORTALIÉ : *Augustin (S.):* Dicc. de teol. catól. 1,2268ss.
KOCH : *Die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und der Praedestination:* Theol. Quartalschrift, 73 (1891) 95-136.287-304.455-487.
G. WALTER : *Die heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus* (Münster 1921).
J. MAUSBACH : *Die Ethik des hl. Augustinus* 2 vol. (Freiburg Br. 1929).
K. KOMEIS : *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin.* Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus (Köln 1930) 225-241.
J. HENNINGER : *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia* (Mödling 1935).
C. KOMEIS : *Das Heil der Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin* (Paderborn 1908).
B. MARÉCHAUX : *La nécessité de la grâce d'après S. Augustin:* Vie Spirituel, 15 (1927) 674s., 16 (1927) 5ss.
TH. J. MCKUGS : *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam accidentalem* (Mundelein, Illinois, 1936).
P. MONTANARI : *Il problema de la libertà in Agostino:* Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (1937) p.359ss.
K. KOLB : *Menschliche Freiheit und göttliches Vorauswissen nach Augustin* (Freiburg 1908).
J. ERNST : *Die Werke und Tugenden der Ungläbigen nach St. Augustin* (Freiburg 1871).
SCHAUZ : *Die Lehre des hl. Augustinus über die Rechtfertigung:* Theologische Quartalschrift, 83 (1901) 481-528.
XAVIER LÉON-DUFOUR : *Grâce et libre arbitre chez S. Augustin. A propos de «consentire vocationi Dei... propriae voluntatis est»:* Recherches de Scienc. Relig., 33 (1946) 129-163.

TR. SALGUEIRO: *La doctrine de S. Augustin sur la grâce d'après le Traité à Simplicien* (Coimbra 1925).
E. STAKEMEIER: *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum* (Paderborn 1937).
K. RAHNER: *Augustin und der Semipelagianismus:* Zeitschrift für Kathol. Theolog., 62 (1938) 171-196.
N. MERLIN: *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (Paris 1931).
BOYER (C.), S. I.: *Le systhème de Saint Augustin sur la grâce, paraphrase du «De correptione et gratia»: Recherches de Scienc. Relig.*, 20 (1930) 481-505.
L. JANSSENS: *Notre filiation divine d'après S. Cyrille d'Aléxandrie:* Ephem. Theol. Lovan., 15 (1938) 233-278.
J. MAHÉ: *La sanctification d'après saint Cyrille d'Aléxandrie:* Revue d'Histoire Eccl., 10 (1909) 30-40.469-492.
E. WEIGL: *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Mainz 1905).

4) Historia de las herejías sobre la gracia

F. MITZKA: *Gnostizismus und Gnadenlehre:* Zeitschrift für Kathol. Theolog. (1927) p.60ss.
FR. WÖRTER: *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre* (Freiburg 1874).
DE PLINVAL: *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne 1943).
F. KLASEN: *Die innere Entwicklung des Pelagianismus* (Freiburg 1882).
J. ERNST: *Pelagianische Studien. Kritische Randbemerkungen zu Klasen und Wörter:* Der Katholik, 52 (1884-II) 225-259; 53 (1885-I) 241-269.
WÖRTER: *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus* (Paderborn 1898)
— *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus* (Münster 1900).
A. FEDER: *Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille:* Scholastik, 2 (1927) 481-514.
HOCH: *Die Lehre des Johannes Cassianus vom Natur und Gnade* (Freiburg Br. 1895).
LAUGIER: *St. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce* (Lyon 1906).
A. KOCH: *Der hl. Faustus, Bischof von Rietz* (Mergentheim 1895).
F. X. LINSENMANN: *Michael Baius und die Grundlagen des Jansenismus* (Tübingen 1867).
L. DE LUBAC: *Deux augustiniens fourvoyés, Baius et Jansenius:* Recherches de Scienc. Relig. (1931) p.421s.513ss.
F. X. JANSEN: *Baius et le Baianisme* (Louvain 1927).
LE BACHELET: *Baius:* Dicc. de teol. catól., 2,38-111.
J. PAQUIER: *Le Jansénisme. Etude doctrinale* (Paris 1909).
Y. DE LA BRIERE: *Le Jansénisme de Jansenius:* Rech. de Scienc. Relig. (1916) p.270ss.
A. M. P. INGOLD: *Rome et France. La seconde phase du Jansénisme* (Paris 1901).
A. DE MEYER: *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)* (Louvain 1917).
DECHAMPS STEPHANUS, S. I.: *De haeresi ianseniana* (Lutetiae 1728).
J. CARREYRE: *Jansénisme:* Dicc. de teol. catól., 8,476-529.
A. DE BECDELIEVRE: *Jansénisme:* Dicc. de Apolog., 2,1153-1192.

5) Historia de los dogmas

J. TIXERONT: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne.* Pélagianisme, t.2 p.436ss.; Semipélagianisme, t.3 p.274ss.
SCHWANE, I.: *Dogmengeschichte* (Friburgi Br. 1892).
PETAVIUS, S. I.: *De theologicis dogmatibus* (Antverpiae 1700).
THOMASSINUS: *Dogmata theologica* (Venetiis 1730).
MAFFEI: *Historia theologica dogmatum de gratia* (Francofurti 1756).

6) Historia de la teología de la gracia

DR JOHANN AUER: *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* (Verlag Herder, Freiburg 1951).
LANDGRAF, A. M.: *Dogmen Geschichte der früh Scholastik,* I 1 y I 2 (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1952).

7) Historia de los teólogos y de las escuelas teológicas

M. JACQUIN: *A quelle date apparaît le terme «Semipélagien»:* Revue des Scienc. Phil. et Theol., 1 (1907) 506-508.
SCHUPP: *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus* (Freiburg 1932).
B. DÖRHOLT: *Der Predigerorden und seine Theologie* (Paderborn 1917).
H. DOMS: *Die Gnadenlehre des sel. Albertus M.* p. 245-249 (Breslau 1929).
F. STEGMÜLLER: *Robert Kilwardby O. P. über die Möglichkeit der natürlichen Gotterliche:* Divus Thomas (Piac.) (1935) p.306ss.
E. J. PRIMEAU: *Doctrina Summae theologicae Alexandri Halensis de Spiritus Sancti apud iustos inhabitatione* (Mundelein [Illinois] 1936).
F. MIZKA: *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade:* Zeitschrift für Kathol. Theolog., 50 (1926) 27-72.220-252.
P. EUTH. CATAZZO, O. F. M.: *De iustitia et peccato originali iuxta S. Bonaventuram* (Vicenza 1942).
G. BOZITKOVIC: *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio* (Friburgi Helv. 1919).
DHONT R. CH., O. F. M.: *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'Ecole franciscaine* (Paris 1946).
V. HEYNCK: *Die aktuelle Gnade bei Richard von Mediavilla:* Franz. Studien (1935) p.297.
— *Die Rechtfertigungslehre des Kontroverstheologen Kaspar Schatzgeyer O. F. M.:* Franz. Studien (1941) p.120-151.
TH. DEMAN., O. P.: *Le liber «De bona fortuna» dans la Théologie de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Scien. Phil. et Theol., 17 (1928) 49ss.
H. BOUILLARD: *Saint Thomas d'Aquin et le Semi-Pélagianisme:* Bulletin de Littér. Eccl., 43 (1942) 181-209.
— *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (Paris 1944).
— *A propos de la grâce actuelle chez saint Thomas:* Recherch. de Scienc. Relig. (1946) p.92-114.
K. KROGH. TONNING: *De gratia et libero arbitrio S. Thomae doctrina cum scientiis Protestantium comparata* (Christiania 1898).
PARTH. MINGES: *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft* (Münster 1906).
— *Der Wert der guten Werke nach Scotus:* Theologische Quartalschrift, 89 (1907) 76-93.
OTHMAR BECKER, SS. CC.: *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den Theologischen Disputationen des Bartholomaeus Mastrius* (1949).
L. SCHREYER: *Die Gottesgeburt im Menschen-Gespräch um Meister Eckhart* (Regensburg 1935).

OTFRIED MÜLLER: *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner B. Arnoldi von Usingen O. E. S. A. und K. Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe* (Breslau 1940).

K. FECKES: *Die Stellung der nominalistichen Schule zur aktuellen Gnade:* Röm. Quartalsch., 32 (1924) 157-165.

— *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule* (Münster 1925).

A. JODICE: *La reviviscenza dei meriti in Gabriele Biel:* Scuola Cattolica (1938) p. 430ss.

O. KARRER: *Das Gottliche in der Seele bei Meister Eckhart* (Würzburg 1928).

BENEDICTUS A S. PAULO: *S. Laurentii Brundusini O. M. Cap. doctrina de iustificatione. Studium historico-theologicum* (Patavii-Brixinae 1939).

JEDIN: *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum 1537-1543:* Röm. Quartalsch., 35 (1927) 351-368.

VILLALMONTE, A.: *Andrés de Vega y el proceso de justificación en el concilio de Trento:* Revista Española de Teología, 5 (1945) 311-374.

FR. HÜNERMANN: *Die Rechtfertigungslehre des Kardinals G. Contarini:* Theolog. Quartalsch., 102 (1921) 1-22.

I. UDE: *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae* (Gratz 1905).

E. STRASSER: *Alphonsus Tostatus und seine Gnadenlehre im Kommentar zum 19 Kapitel des Mt. Evangeliums* (Emsdetten 1941).

BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ: *El Tostado. Su doctrina acerca de la justificación:* Revista Españ. Teol. (1940) p.211-242.

H. DENIFLE: *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über «Justitia Dei» (Rom. 1,17) und «iustificatio»* (Mainz 1905).

F. X. LINSENMANN: *Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt:* Teolog. Quartalschr., 48 (1866) 571-644.

ST. EHSES: *Johannes Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient:* Röm. Quart., 20 (1906) 175-188.

FR. STEGMÜLLER: *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina* (Barcelona 1934).

J MARTIN: *Die Theologie des hl. Franz von Sales* (Rottenburg 1934).

V. CARRO, O. P.: *Posición de Cayetano en la controversia sobre la gracia y el libre albedrío:* Angelicum (1934) p.425ss.

— *El molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina:* Angelicum (1932) p.477ss.

— *De Pedro de Soto a Domingo de Báñez:* La Ciencia Tomista (1928) p.145ss.

— *Pedro de Soto, O. P., y las controversias político-teológicas en el siglo XVI* t.2 (Salamanca 1950).

M. M. GORCE: *Nicolai et les Jansénistes ou la grâce suffisante:* Revue Thomiste (1931) p.761s.; (1932) p.452ss.

J. B. RAUSS: *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce* (Lyon 1926).

J. HILD: *Honoré Tournely und seine Stellung Jansenismus* (Freiburg 1911).

STEGMÜLLER: *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule.* Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus (Köln 1930) p.395-409.

— *Geschichte des Molinismus* (Münster 1935).

— *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez* (Freiburg 1933).

R. DE SCORAILLE: *François Suárez* (Paris 1913).
W. LURZ: *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17 Jahrhunderts* (Breslau 1932).
H. LANGE: *Der Streit um die wirksame Gnade innerhalb der Gesellschaft Jesu:* Scholastik (1933) p.400ss.
X. M. LE BACHELET: *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613)* 2 vol. (Louvain 1931).
VANSTEENBERGHE: *Molinisme:* Dicc. de teol. católl., 10,2094-2187.
BLONDIAU P.: *Molinistarum et congruistarum doctrina de efficacia gratiae efficacis cum libertate conciliationis:* Coll. Namur, t.3 (1925).
BAUERLE, M.: *Harmonia ac concordia quinque systhematum de concursu gratiae actualis cum libero arbitrio:* Estudios Franciscanos, 39 (1927) 201-209.
O. ROTTMANNER: *Der Augustinismus* (München 1892).

8) Historia de las disputas entre las diversas escuelas

THOMAS DE LEMOS, O. P.: *Acta omnia Congregationum ac disputationum de auxiliis divinae gratiae* (Lovanii 1702).
H. SERRY, O. P.: *Historiae Congregationum de auxiliis divinae gratiae* l.4 (Lovanii 1700).
L. DE MEYER, S. I.: *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis* l.6 (Antverpiae 1705). *Historiae... vindicatae* l.3 (Bruxellis 1715).
ASTRÁIN, S. I.: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* t.4 (Madrid 1913).
A. M. DUMMERMUTH, O. P.: *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu Responsio ad R. P. Schneemann, S. I., aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores* (Parisiis 1886).
— *Defensio doctrinae S. Thomae Aq. de praemotione physica seu Responsio ad R. P. V. Frins, S. I.* (Lovanii 1895).
G. SCHNEEMANN, S. I.: *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus* (Friburgi 1881).
V. FRINS, S. I.: *S. Thomae Aquinatis, O. P., doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera, seu S. Thomas praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius. Responsio ad R. P. A. M. Dummermuth, O. P.* (Parisiis 1893).
— *Replik auf das von P. F. A. M. Dummermuth, O. P., herausgegebene Buch «Defensio doctrinae S. Thomae...»:* Zeitschrift für Kathol. Theolog., 20 (1896) 626-669.
TH. DE REGNON, S. I.: *Báñez et Molina* (Paris 1883).
— *Bannésianisme et Molinisme* (Paris 1890).
P. HIPP. GAYRAUD, O. P.: *Thomisme et Molinisme* (Paris 1890).
P. GUILLERMIN, O. P.: *S. Thomas et le Prédéterminisme:* Revue Thomiste (1895) 162-187 436-476 549-576.
L. VON PASTOR: *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* XI, XII (Freiburg 1927).

NECESIDAD Y EXISTENCIA DE LA GRACIA DIVINA

I. Número, orden y conexión de los artículos

Con muy buen acierto comienza Santo Tomás su tratado de la divina gracia estudiando la necesidad de la misma. Tratar de la necesidad de una cosa cualquiera equivale a tratar de su existencia; pues si no todo lo que existe es necesario, en cambio, todo lo necesario existe, toda vez que por necesario se entiende aquello que de tal manera existe que no puede dejar de existir. De donde se desprende que demostrar que una cosa es necesaria es idéntico a probar que existe en la realidad. La primera cuestión que, en buena lógica, se debe plantear acerca de un objeto cualquiera es saber si existe en la realidad. Y ésta es la primera cuestión que Santo Tomás plantea acerca de la gracia.

La necesidad de una cosa puede ser *intrínseca* y *absoluta,* cuando brota de las causas intrínsecas, formal y material; v. gr., es absolutamente necesario que el hombre sea animal racional y que sea corruptible; o *extrínseca* e *hipotética,* cuando depende de las causas extrínsecas, eficiente y final, y así decimos que es necesario que la tierra se moje, si llueve, y que el comer es necesario para vivir. Por parte del fin, puede una cosa ser necesaria de dos maneras diferentes: de tal manera que sin ella el fin no puede en manera alguna ser conseguido, y de esta manera el respirar es necesario para vivir; o de tal forma que, si bien el fin puede ser obtenido sin ella, pero con gran dificultad y trabajo, como el automóvil o el tren son necesarios para viajar. La necesidad de la gracia no se ha de entender como si fuera intrínseca y absoluta; es necesidad por parte del fin. Este sentido tiene en todos los artículos de de esta cuestión 109: si la gracia es necesaria *para* conocer la verdad, *para* querer y obrar el bien, *para* amar a Dios sobre todas las cosas, *para* cumplir la ley de Dios, *para* merecer la vida eterna, *para* prepararse a recibir la misma gracia, *para* levantarse del pecado, *para* evitar el pecado y *para* perseverar.

La cuestión está dividida en diez artículos. En una primera parte se consideran las fuerzas del hombre antes de la justificación o sin la gracia justificante (a.1-8); y en una segunda, las fuerzas del mismo después de la justificación o con la gracia justificante (a.9-10). En la primera parte se estudian ante todo las fuerzas del hombre en orden a obrar el bien (a.1-6), y después, en orden a evitar el mal y el pecado (a.7-8). A obrar el bien contribuyen el entendimiento y la voluntad; de aquí la necesidad de considerar las fuerzas del entendimiento en orden a conocer la verdad, y las fuerzas de la voluntad para querer y obrar el bien (a.1-6). El bien, objeto de la voluntad, es considerado primero en universal (a.2) y después en particular en orden a algunos bienes honestos determinados

que ofrecen particular interés o dificultad (a.3-6). En orden a evitar el pecado, la cuestión puede tener un doble aspecto: o bien se trata de evitar el pecado ya cometido, o bien de prevenir y precaver el pecado futuro (a.7-8). En cuanto al hombre ya justificado o en estado de gracia, dos son las cuestiones que se han de estudiar: una general, a saber, si el hombre en estado de gracia aún precisa de ulteriores auxilios para obrar el bien y evitar el mal, y otra especial, si el hombre justificado necesita de gracia especial para perseverar hasta el fin (a.9-10). En toda esta cuestión, los artículos 1 y 2 son fundamentales y básicos, en los cuales Santo Tomás expone los principios generales que después irá aplicando a la solución de los problemas suscitados en los restantes artículos [1]. Véase en un cuadro sinóptico el maravilloso orden de los diez artículos de esta cuestión en la página siguiente.

II. *Los diversos estados en que puede ser considerada la naturaleza del hombre*

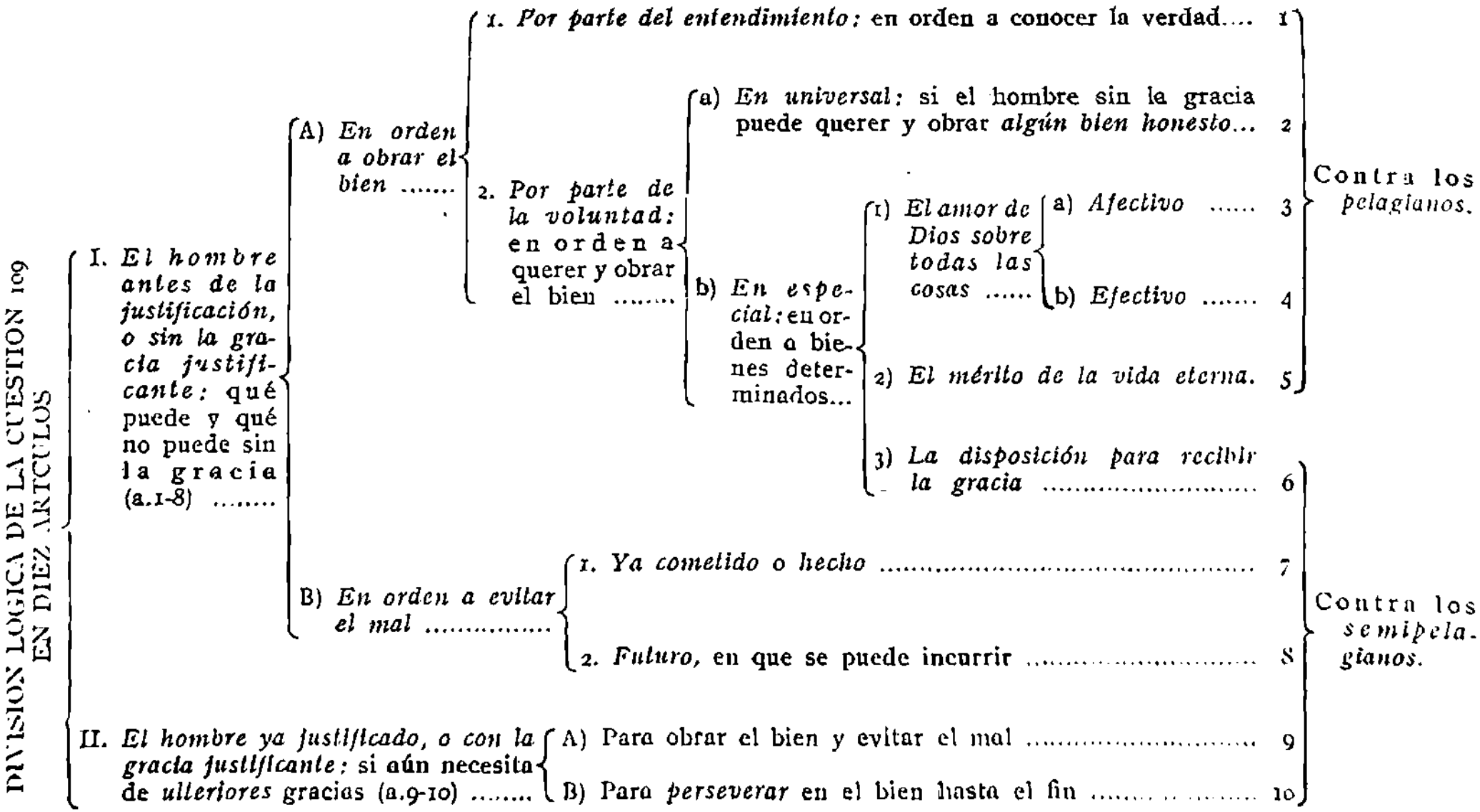
Como en toda esta cuestión 109 se trata de medir las fuerzas del hombre en orden a obrar el bien honesto, es absolutamente imprescindible el determinar los diversos estados en que la naturaleza humana puede encontrarse o al menos puede ser considerada, pues sus fuerzas varían notablemente según el estado en que se la suponga. Dejando de lado muchas cuestiones de menor importancia, nos fijaremos solamente en aquellas que sean imprescindibles para comprender cuanto Santo Tomás enseña a lo largo de esta cuestión. Los estados en que la naturaleza del hombre puede ser considerada son cinco: estado de naturaleza *pura*, de naturaleza *íntegra*, de naturaleza *elevada*, de naturaleza *caída* y de naturaleza *reparada*.

Estado de naturaleza pura.—En este estado, la naturaleza humana comprende todo cuanto pertenece a la constitución intrínseca de la misma, cuanto de ella fluye como propiedad o efecto y cuanto es por ella exigido y reclamado. Por el contrario, excluye cuanto no le pertenezca de alguna de estas tres maneras; por eso se llama *pura*, porque no tiene mezcla de ninguna cosa ajena. Así, excluye todo don gratuito sobreañadido, sea preternatural o sobrenatural; excluye asimismo todo pecado, sea original o actual, y, por consiguiente, la aversión o separación de su último fin, que es Dios. En este estado, el apetito inferior no está totalmente sometido al dictado de la razón, pues puede con sus movimientos prevenirla y obscurecerla.

Este estado es puramente hipotético, pues nunca ha existido en la realidad.

Estado de naturaleza íntegra.—Además de cuanto compete a la naturaleza humana pura, en este estado la naturaleza incluye varios dones gratuitos preternaturales: el don de *integridad* y los dones de *impasibilidad* e *inmortalidad*. Es el estado de integridad y rectitud en que fué criado el primer hombre, y que comprende: 1) la sumisión de la razón a Dios como autor y fin natural del hombre; 2) la sujeción total y completa del apetito inferior—concupiscible e irascible—al dictado de la razón (don de integridad); 3) sujeción absoluta del cuerpo al alma (dones de impasibilidad y de inmortalidad) (1 q.95 a.1). En este estado, la naturaleza está perfectamen-

[1] Cf. Cayetano en 1-2 q.109 a.7 n.1.


DIVISION LOGICA DE LA CUESTION 109
EN DIEZ ARTICULOS
I. El hombre antes de la justificación, o sin la gracia justificante: qué puede y qué no puede sin la gracia (a.1-8) .....
A) En orden a obrar el bien .....
1. Por parte del entendimiento: en orden a conocer la verdad.... 1
2. Por parte de la voluntad: en orden a querer y obrar el bien .....
a) En universal: si el hombre sin la gracia puede querer y obrar algún bien honesto... 2
b) En especial: en orden a bienes determinados...
1) El amor de Dios sobre todas las cosas .....
a) Afectivo 3
b) Efectivo 4
2) El mérito de la vida eterna. 5
3) La disposición para recibir la gracia 6
Contra los pelagianos.
B) En orden a evitar el mal .....
1. Ya cometido o hecho 7
2. Futuro, en que se puede incurrir 8
Contra los semipelagianos.
II. El hombre ya justificado, o con la gracia justificante: si aún necesita de ulteriores gracias (a.9-10) .....
A) Para obrar el bien y evitar el mal 9
B) Para perseverar en el bien hasta el fin 10

te sana y robusta, pero carece de todo don entitativa y formalmente sobrenatural, por lo cual no está elevada al orden divino. Este estado en la doctrina de Santo Tomás no tuvo existencia real, toda vez que, según el Angélico Doctor, el hombre fué creado por Dios no sólo en estado de integridad, sino también en el de gracia santificante (1 q.95 a.1). En cambio, en la doctrina de otros eminentes teólogos, como Alejandro de Hales, San Buenaventura y otros más, este estado ha existido de hecho, pues, según ellos, Dios creó al hombre *recto* e *íntegro*, y sólo algún tiempo después lo elevó al orden divino por la infusión de la gracia y demás dones sobrenaturales. Pero, aun cuando en la realidad nunca haya existido el estado de integridad separado del de elevación, esto no impide que podamos considerar uno separada e independientemente del otro [2].

Estado de naturaleza elevada.—Si a los dones naturales y preternaturales añadimos los propiamente sobrenaturales, cuales son la gracia santificante, las virtudes *per se* infusas y los dones del Espíritu Santo, tenemos entonces el estado de naturaleza *elevada*. Tal fué el estado de nuestros primeros padres antes del pecado, ora lo poseyeran desde el mismísimo instante de su creación, ora desde algún tiempo después. En este estado, el hombre, en su parte superior, está sometido a Dios no sólo como a autor natural, sino además como a principio y fin sobrenatural del mismo hombre. Aun cuando de hecho se encuentren unidos el don de integridad y el de elevación, nada impide, sin embargo, que pueda darse el estado de integridad sin el de elevación, y el de elevación sin el de integridad. Puede, en consecuencia, la razón considerar separadamente cosas que están realmente unidas, pero no por lazo alguno esencial.

Estado de naturaleza caída.—La naturaleza se dice caída por el pecado mortal, por el cual el hombre pierde la gracia, la caridad y los demás dones sobrenaturales que van a ellas anejos. Perdida la gracia y amistad de Dios, en castigo le son substraídos los dones de integridad, de impasibilidad y de inmortalidad. El hombre caído queda en su parte superior separado de Dios como fin sobrenatural y natural y convertido al bien creado y conmutable como a su último fin; en su parte inferior queda sometido a una lucha intestina de sus apetitos, que se rebelan contra el espíritu, y su cuerpo sometido a toda clase de enfermedades y, finalmente, a la muerte. Tal es el estado en que ha quedado el hombre después del pecado de nuestros primeros padres, mientras no es regenerado por la sangre de nuestro divino Redentor.

Estado de naturaleza reparada.—El hombre caído puede ser levantado y reparado por medio de la gracia de Jesucristo. Con la infusión de la gracia y demás dones que la acompañan, el hombre es admitido de nuevo a la amistad e intimidad de Dios, de que gozaba antes del pecado. Si bien en la parte superior del hombre el orden roto por el pecado es totalmente reparado, sin embargo, en la parte inferior sigue reinando la rebelión de la carne contra el espíritu, y el cuerpo sometido a toda clase de enfermedades y, lo que es peor, a la misma muerte. La gracia sólo volverá a someter la parte inferior a la superior de manera total y absoluta después de la resurrección final. Mientras vive, el justo tendrá que sostener una lucha sin cuartel contra sus apetitos, que le inclinarán siempre al mal y al pecado [3].

---

[2] Esto es puntualmente lo que hace Santo Tomás en el *Quodl.* 1 a.8, y en la 1-2 q.109 a.2.

[3] Cf. *Conc. Tridentino* en DENZ., n.792; SANTO TOMÁS, 1-2 q.109 a.2; 3 q.69 a.3.

III. Diversos errores y herejías acerca de la necesidad de la gracia

La gracia se hace necesaria para suplir el defecto o insuficiencia de las fuerzas naturales del hombre. Los que, dominados por un excesivo pesimismo, deprimen exageradamente las fuerzas del libre albedrío, forzosamente han de exagerar la necesidad de la gracia; y los que, llevados de un excesivo optimismo, enaltecen más de lo justo las fuerzas del albedrío, tienen, en fuerza de la lógica, que disminuir notablemente la necesidad de la gracia divina. En toda esta cuestión, al determinar la necesidad de la gracia, es imprescindible fijar cuidadosamente los límites de las fuerzas naturales del hombre.

Exageran notablemente las fuerzas naturales del hombre, con perjuicio de la gracia, el *pelagianismo* y *semipelagianismo;* y, por el contrario, deprimen excesivamente las fuerzas naturales del hombre y exageran la necesidad de la gracia el *protestantismo* y *semiprotestantismo* (Bayo y Jansenio).

PELAGIANISMO.—Como reacción contra el maniqueísmo y contra la conducta de aquellos cristianos que excusaban sus propios pecados con la flaqueza y debilidad de su naturaleza, surgió el pelagianismo, que, inspirado en el optimismo de los estoicos, de los judíos y judaizantes, exageró considerablemente las fuerzas de la naturaleza humana y disminuyó, en consecuencia, la necesidad de la gracia. He aquí los puntos más salientes del pelagianismo:

1) La libertad del libre albedrío—por la cual el hombre se emancipa de Dios—consiste en la posibilidad de hacer el bien y de evitar el pecado. Sin la posibilidad de evitar todo pecado no puede haber libre albedrío. Tres cosas conviene distinguir en el libre albedrío: 1.ª, el *poder;* 2.ª, *querer;* 3.ª, *obrar.* El poder es de Dios, pero el querer y el obrar es del libre albedrío [4].

2) De este concepto de libre albedrío inferían que el hombre podía por solas sus fuerzas abstenerse de todo pecado y obrar todo el bien.

3) Luego la naturaleza humana está perfectamente *sana y vigorosa* en estado de perfecto equilibrio.

4) Luego no existe el pecado original, y los niños recién nacidos están en el mismo estado que Adán antes del pecado. Por consiguiente, no necesitan del bautismo.

5) La concupiscencia, la muerte y las demás penalidades que sufre actualmente la Humanidad no son castigo del pecado, sino condición natural de la humana naturaleza. Por lo tanto, estas penalidades las sufría también Adán antes del pecado.

6) No poniendo ninguna distinción entre bien natural y sobrenatural, los pelagianos afirmaban que el hombre, por solas sus fuerzas naturales, podía merecer *de condigno* la gracia y la vida eterna y cumplir toda la ley de Dios.

7) La gracia, o no era en manera alguna necesaria, o, cuando más, era necesaria tan sólo para conocer más fácilmente lo que se debía hacer y evitar; pero los pelagianos rechazaban toda gracia que diera a la vo-

[4] Cf. AGUSTÍN, *Opus imperfectum contra Iulianum* I 78,79; *De gratia Christi* c.4 n.5.

luntad libre del hombre nuevas y mayores fuerzas para obrar el bien y abstenerse del mal.

En época ya más reciente siguen las huellas de los pelagianos los *racionalistas*, los *laicistas* y los *naturalistas*, que predican la *bondad nativa* del hombre.

El pelagianismo fué condenado en el *concilio Cartaginense* (D 101-108), y más tarde en el Efesino (D 126-127), en el Arausicano II (D 174 ss.), en el Tridentino (D 812-813) y en el Vaticano (D 1791).

SEMIPELAGIANISMO.—Los semipelagianos difieren de los pelagianos en cuanto, contra éstos, admiten: 1) la existencia del pecado original; 2) la necesidad absoluta de la gracia interior para la justificación, para obrar el bien y para merecer la vida eterna; 3) asimismo admiten la necesidad de la redención y del bautismo.

Pero—de acuerdo con los pelagianos—niegan la absoluta gratuidad de la gracia divina.

En efecto, en la distribución de su divina gracia Dios procede de doble manera: una *extraordinaria*, como en el caso de San Mateo, de San Pablo, de la Magdalena, etc., en la cual la gracia divina *previene* el movimiento del libre albedrío, y, por consiguiente, es concedida *del todo gratuitamente;* otra *ordinaria*, como en el caso de Zaqueo, del buen ladrón, etc., en la cual el movimiento del libre albedrío precede a la gracia, la cual es conferida en proporción a los méritos y disposición de aquél. Según el semipelagianismo, el comienzo de la salud brota de las fuerzas naturales del libre albedrío, y la consumación viene de la gracia. Bajo la expresión *comienzo de salud* se comprenden los siguientes actos: *reconocimiento de la propia miseria, reconocimiento de la necesidad de la medicina divina, deseo de salvación o de salud, petición o súplica de salvación.* Todos estos actos los pone la voluntad con sus propias fuerzas, y por ellos se prepara y dispone para recibir de Dios la gracia que lo cure, sane y salve. Recibida la gracia divina, el hombre puede, sin ulteriores auxilios divinos, perseverar en el obrar el bien y evitar el mal.

El semipelagianismo fué condenado en el segundo concilio de Orange (D 174-200b).

PROTESTANTISMO.—Según el protestantismo, *la justicia original* era algo *esencial* a la naturaleza humana. De donde se infiere que, al perderse por el pecado la justicia original, la naturaleza humana haya quedado *esencialmente herida, viciada y deformada*, y el libre albedrío completamente extinguido (D 776 y 815). De aquí resulta que el pecado es algo intrínseco y esencial al hombre, que nunca puede ser borrado. Todas las obras del hombre, aun aquellas que hace en orden a prepararse a la justificación y aquellas otras que hace después de la justificación, todas son pecado. La justificación sólo hace que las obras malas no sean imputadas al justo ante los ojos de Dios (D 771 772 775 776 *817 835*). El hombre, como árbol esencialmente malo, no puede por menos de dar malos frutos.

SEMIPROTESTANTISMO.—*Bayo* enseñaba que sin la *caridad* no se puede dar ninguna obra buena (D 1038). Por consiguiente, el libre albedrío por sí solo no puede sino pecar (D 1027 1037 1065). El hombre no puede evitar ningún pecado ni vencer tentación alguna sin la gracia (D 1028-1030). Luego todas las obras de los pecadores son pecados (D 1035 y 1040).

Jansenio exigía, para que una acción fuese buena, la gracia de la fe. De donde infería que todas las obras de los infieles eran pecados (D 1298 1301). Con Bayo y Jansenio coincide substancialmente Quesnell, como puede verse en D 1351-1451.

ARTICULO 1

Necesidad de la gracia para conocer la verdad

CAPÍTULO 1: USO Y APLICACIÓN DEL ENTENDIMIENTO PARA CONOCER LA VERDAD

PROPOSICIÓN 1.ª—*En cualquier estado o condición en que el hombre pueda ser considerado, y ya se trate de conocer una verdad natural o sobrenatural, especulativa o práctica, fácil o difícil, el entendimiento* creado *(humano o angélico) no puede pasar al acto de conocimiento, o conocer de hecho verdad alguna, sino mediante el auxilio divino* (corpore in fine et ad 3).

La proposición debe ser entendida en toda su universalidad, sin excepción alguna. Todo entendimiento creado, sea angélico o humano, antes de estar informado por algún hábito o después de estarlo, siempre necesita, para conocer de hecho o para pasar al acto del conocimiento de cualquier verdad, del auxilio divino, que le mueva y aplique al acto de conocer. Esta proposición no es más que una aplicación particular al entendimiento de la doctrina general que «ninguna potencia creada puede pasar al acto sino por el auxilio previo de Dios». Santo Tomás enseña aquí bien claramente el concurso *inmediato* y *previo* de Dios en la acción de toda criatura. El razonamiento de Santo Tomás no puede ser más sencillo y contundente. Conocer actualmente la verdad es hacer uso del entendimiento o aplicarlo al acto. Y como ninguna potencia creada puede ser usada o aplicada al acto sino por el auxilio previo de Dios, luego el entendimiento creado no puede ser aplicado a conocer de hecho verdad alguna sino por el concurso previo de Dios. La mayor es evidente por sí misma: ver u oír actualmente es lo mismo que hacer uso de la vista y del oído o aplicar el ojo y el oído a ver. La menor, en la que está toda la dificultad, la demuestra el Angélico Doctor en este lugar por analogía con el movimiento físico y sensible. La base de esta analogía está en que el uso y la aplicación son también movimiento en su sentido amplio de cambio o mutación. Ahora bien: en el movimiento ampliamente considerado o en el movimiento metafísico debe ocurrir proporcionalmente lo mismo que en el movimiento físico y sensible. Pues bien, en el movimiento físico se requieren dos cosas para que pueda darse: *primero*, una forma que sea principio elicitivo del movimiento, y después la moción del primer motor de ese orden, que es el cuerpo celeste. Ningún cuerpo inferior puede moverse ni mover sin que sea él previamente movido por la acción de los cielos. Así como no puede darse ningún movimiento físico en los cuerpos inferiores que no sea causado por el movimiento de los cielos, así tampoco puede existir ningún movimiento en las cosas creadas—sea sensible o espiritual y trascendente—que no sea causado por la acción del primer motor inmóvil, que es Dios. Ninguna naturaleza, corporal o espiritual, por muy perfecta que sea o se la suponga, puede pasar al acto segundo de la operación si no es previamente movida por Dios.

Dios no sólo es causa del movimiento de toda criatura, sino también de la forma o virtud operativa que se supone en todo movimiento. De

suerte que Dios es causa de la acción de las criaturas, *primero* criando y conservando la virtud operativa, y *segundo*, aplicando esa virtud a la operación. Además de este argumento, encuéntranse otros varios en las diversas obras de Santo Tomás para probar esta misma verdad, y que el lector puede ver resumidos y ordenados en el volumen I, apéndice II, páginas 980-1005.

Cuando este auxilio divino es concedido para conocer la verdad *natural* proporcionada a nuestras fuerzas, no es propiamente gracia, sino el auxilio general con que Dios premueve las causas segundas; pero, cuando se da para conocer una verdad *sobrenatural*, entonces es en todo rigor *gracia divina actual*.

CAPÍTULO 2: VIRTUD Y FUERZAS DEL ENTENDIMIENTO PARA CONOCER LA VERDAD

La verdad que puede ser objeto de nuestro conocimiento es doble: una *natural* y otra *sobrenatural*. Llámase natural la que puede ser conocida por nuestro entendimiento *en las cosas sensibles* o *por las cosas sensibles*. Todo nuestro conocimiento comienza por el sentido, y por eso las fuerzas naturales del entendimiento sólo se extienden a conocer aquello que o bien esté contenido en las cosas sensibles o bien pueda ser inferido de éstas. Verdad sobrenatural se dice la que ni está contenida en el mundo sensible ni puede ser de él inferida. Se comprende fácilmente que las fuerzas del entendimiento serán o no suficientes, según que se comparen con la verdad natural o con la sobrenatural. De ahí la necesidad de estudiarlas por separado.

§ 1. La virtud del entendimiento en orden a conocer la verdad natural

Las fuerzas del entendimiento para conocer la verdad son mayores o menores según el estado en que sea considerada la humana naturaleza. Estos estados son tres: estado de naturaleza *íntegra*, de naturaleza *pura* y de naturaleza *caída*. Examinémoslos por separado.

A) En el estado de naturaleza íntegra

PROPOSICIÓN 2.ª—*En el* estado de naturaleza íntegra, *el entendimiento de cada hombre estaba dotado de fuerzas* físicas *y* morales *suficientes por sí solas para conocer con gran facilidad y perfección* todo el conjunto *de verdades naturales fundamentales que son necesarias para dirigir la vida del hombre; en consecuencia, la gracia divina no era para este efecto necesaria* (1 q.101c et ad 3). *Es decir, que en este estado el hombre disponía de una capacidad intelectiva suficiente y expedita para conocer con facilidad y perfección todas aquellas verdades que eran precisas para el gobierno de la vida del hombre.*

La verdad de esta proposición se desprende del concepto mismo de naturaleza *íntegra*. En este estado, la parte inferior del hombre—cuerpo, apetito sensitivo, imaginación—estaba totalmente sometida a la parte superior del hombre, o sea, a la razón, que, libre de todo impedimento, fuerte y vigorosa, podía aplicarse al conocimiento de estas verdades, que, por lo demás, son proporcionadas a sus fuerzas naturales [6].

[6] Cf. P. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 p.262.

B) En el estado de naturaleza pura

PROPOSICIÓN 3.ª—*En el estado de naturaleza* pura *el hombre podría conocer este mismo conjunto de verdades, pero con dificultad y no con toda perfección.*

La razón es porque en este estado no se daba una perfecta sumisión de la parte inferior del hombre a la razón, por lo cual ésta se había de encontrar muchas veces obstaculizada en el ejercicio de su propia actividad por la vehemencia de las pasiones y los desvaríos de la imaginación.

C) En el estado de naturaleza caída

Es el estado en que se encuentra actualmente la Humanidad. Es doctrina completamente segura y oficial de la Iglesia que la razón humana quedó por el pecado *debilitada y obscurecida* (D 1627). Las fuerzas, pues, de la razón humana en el estado presente son inferiores a las que tenía en el estado de naturaleza *íntegra*, y aun a las que tendría en el estado de naturaleza *pura*. Pero ¿cuánto ha sido el estrago causado por el pecado en la razón del hombre? Los *tradicionalistas* o *fideístas* suponen que la razón del hombre quedó tan debilitada y obscurecida por el pecado, que sin las luces de la divina revelación es impotente para demostrar con certeza verdades naturales tan fundamentales como la existencia de Dios, la libertad, la espiritualidad y la inmortalidad del alma, etc.

La Iglesia, por el contrario, enseña que la razón humana—aun después del pecado—quedó con fuerzas suficientes para demostrar con certeza verdades fundamentales como la existencia de Dios, la libertad, la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, etc.

PROPOSICIÓN 4.ª—*En el estado de naturaleza* caída, *la razón humana conserva fuerzas naturales suficientes para conocer con certeza, con sólo el auxilio general de Dios—y sin necesidad de la divina gracia—, las verdades fundamentales del orden moral y religioso, como son la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad.*

La verdad de esta proposición infiérese claramente de las enseñanzas de la Sagrada Escritura, del magisterio de la Iglesia y de sólidos razonamientos teológicos. La Sagrada Escritura enseña con toda claridad en el Antiguo y Nuevo Testamento que el hombre, en el estado actual en que se encuentra, puede demostrar con certeza la existencia de Dios (Sap. 13,1-9; Rom. 1,20ss.). Y la Iglesia ha definido solemnemente, contra los modernos agnosticistas, que la razón humana puede con solas las luces naturales conocer ciertamente la existencia de Dios [4]. Asimismo sostiene, contra los tradicionalistas, que la razón humana puede demostrar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad (D 1627 y 1650). A la misma conclusión nos lleva el razonamiento teológico. La potencia intelectiva quedó debilitada y obscurecida por el pecado (D 1627). Ahora bien, una potencia debilitada y obscurecida no está del todo muerta; tiene fuerzas, aunque no todas las fuerzas de una potencia sana y vigorosa. Luego no puede tanto como una potencia sana y robusta, pero sí puede aquello para lo cual no se requieren todas las fuerzas de una potencia vigorosa y sana. Este es precisamente el caso de las verdades arriba enumeradas. Los argumentos que suelen aducirse para probar estas verdades son enteramente apodícticos y, además, están al alcance de toda inteligencia.

[4] Conc. Vaticano: D 1785 y 1806; *Juramento Antimodernista:* D 2145.

PROPOSICIÓN 5.ª—*En el estado de naturaleza caída, para que todos y cada uno de los hombres pueda conocer en seguida desde el principio, con certeza y sin mezcla de error, el conjunto de las verdades religiosas y morales precisas para la dirección y gobierno de la vida, es moralmente necesaria la* gracia externa de la divina revelación.

No se trata en esta proposición de uno u otro hombre en particular, sino de toda la Humanidad; tampoco es cuestión del conocimiento de algunas verdades, sino de *todas*. Todas las verdades religiosas y morales han de ser conocidas por todos los hombres, y esto no como quiera, sino en seguida, desde los albores de la vida moral, con certeza y sin mezcla de error. Un conocimiento de estas verdades que reúna todas estas condiciones, no puede darse sin la gracia externa de la divina revelación. Esta impotencia no es *física*, toda vez que en la naturaleza humana hay fuerzas suficientes para lograr el conocimiento de estas verdades en las condiciones arriba indicadas; es impotencia *moral*, en cuanto que la virtud intelectiva está rodeada de múltiples y variados obstáculos que le impiden el conocimiento rápido y seguro de las verdades ya mencionadas (1 q.62 a.2 ad 2). El conocimiento de estas verdades por vía de investigación y estudio sería patrimonio de *muy pocos*, ya que la gran masa de los hombres vivirían alejados del estudio, ora por la debilidad de su complexión orgánica, ora por las múltiples ocupaciones en que necesariamente se ven envueltos para atender a las necesidades de su familia y procurarse el sustento del cuerpo, ora por la pereza a que muchos fácilmente se abandonan. Y estos pocos llegarían a poseer el conocimiento de estas verdades *sólo después de mucho tiempo*, dada la dificultad de las mismas, la considerable dosis de conocimientos que para su inteligencia se requiere y habida cuenta de que en la juventud—a causa de las pasiones propias de la edad—no tiene el espíritu la paz y tranquilidad necesarias para vacar al estudio y a la investigación. Y estos pocos que después de largo tiempo podrían llegar al conocimiento de estas verdades, las poseerían *con gran incertidumbre y con mezcla de muchos errores*, porque son verdades de orden completamente espiritual, a las que la razón humana se eleva con gran dificultad, debido al débil e inadecuado instrumento de la imaginación, del cual tiene forzosamente que servirse. Para que, pues, *todos* los hombres y en seguida desde el principio de la vida moral y con certeza y seguridad puedan conocer el conjunto de verdades morales y religiosas necesarias para la dirección y gobierno de la vida, fué moralmente necesario que Dios las revelara al mundo [1]. En nuestra proposición consideramos *todos* los hombres en orden a conocer *todas* las verdades; pero con esto no intentamos negar que *alguno o algunos* puedan llegar a conocerlas todas. Aunque es enteramente cierto que, por el pecado original, entendimiento y voluntad quedaron *debilitados* y *enfermos*, pero no es menos cierto que la voluntad quedó mucho más estragada en orden al bien que el entendimiento en orden a la verdad (1-2 q.109 a.2 ad 3). Santo Tomás no se cansa de repetir que el fin desempeña en la voluntad análoga función a la que ejercen los principios en la razón. La relación que en el orden intelectivo guardan principios y conclusiones entre sí y en orden a la potencia de entender, esa misma guardan en el orden apetitivo fin y medios comparados entre sí y con la potencia volitiva. La volición del fin es la razón propia y *a priori* de querer los medios; de parecida manera, el conocimiento de los principios es la causa propia de conocer las conclusiones. El que carece de los prin-

[1] Cf. D 1786; SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* 1.4; 1 q.1 a.1; 2-2 q.2 a.3-4.

cipios no puede conocer las conclusiones, como el que no quiere un fin, menos querrá los medios que a la consecución de ese fin se ordenan. Por el pecado, el hombre no ha perdido el conocimiento de los principios racionales, de donde se origina todo ulterior conocimiento; pero sí ha perdido su último fin, que es tanto como perder la brújula de marear en el orden moral y quedar expuesto a mil escollos y peligros. No es, pues, de extrañar que la voluntad haya quedado por el pecado mucho más debilitada para la prosecución del bien que el entendimiento para el conocimiento de la verdad.

§ 2. La virtud del entendimiento en orden a conocer la verdad sobrenatural

Ante todo es preciso distinguir un doble género de verdades sobrenaturales: *a)* uno está constituído por aquellas verdades estricta y propiamente sobrenaturales que llamamos *misterios*, los cuales por su propio objeto trascienden todas las fuerzas de todo criado entendimiento; *b)* y otro es el de aquellas otras verdades sobrenaturales, como los decretos de la divina voluntad y los futuros contingentes, que por su propia reconditez o indeterminación se escapan a la mirada de toda criatura racional.

En el conocimiento de las verdades sobrenaturales conviene distinguir un doble elemento: *a)* la proposición o revelación al entendimiento de la verdad o misterio; *b)* el asentimiento interno del entendimiento a la verdad propuesta (2-2 q.6 a.1).

A este doble elemento corresponde una doble gracia: *a)* la gracia *externa* de la divina revelación, y *b)* la gracia *interna*, o interior, de la divina iluminación.

ERRORES SOBRE ESTA MATERIA.—Los *racionalistas* de tal manera exageran las fuerzas de la humana razón, que ésta podría—según ellos—conocer por sí sola, sin necesidad de la gracia *externa* de la divina revelación, los misterios propiamente sobrenaturales. Los *racionalistas absolutos* enseñan que la razón humana por sus propias fuerzas puede demostrar la existencia de dichos misterios y después penetrar la naturaleza íntima de los mismos. Los *racionalistas mitigados*[1] admiten la necesidad de la divina revelación para conocer la existencia de los misterios sobrenaturales; pero, una vez admitida por revelación la existencia de estos misterios, la razón humana puede escudriñar y penetrar su íntima naturaleza sin necesidad de luces superiores y divinas.

Los *pelagianos* y *semipelagianos* admitían la necesidad de la divina revelación, pero negaban la necesidad absoluta de la gracia *interior elevante*. El acto interior completo de fe divina en los misterios sobrenaturales se va desenvolviendo por medio de varios actos. Primero, el hombre concibe un *santo pensamiento* de creer; después siente un *piadoso deseo de creer (pius credulitatis affectus)* y, por fin, pone el *asentimiento firme de fe*. Los pelagianos no admitían la necesidad *absoluta* de la gracia para ninguno de estos tres actos; los semipelagianos sostenían que los dos primeros actos (pensamiento y deseo de creer = *initium fidei*) los ponía el hombre por solas sus fuerzas naturales, pero que para el tercer acto (asentimiento interior de fe) era *absolutamente necesaria* la gracia interior de Dios.

[1] Cf. HERMES: D 1619; GUENTHER, n.1655-59; FROSCHAMMER, n.1668-69; ROSMINI, n.1915.

A) Necesidad de la gracia externa de la divina revelación

PROPOSICIÓN 6.ª *La gracia externa de la divina revelación es absolutamente necesaria a todo entendimiento creado para conocer con certeza tanto los decretos de la divina voluntad acerca de los acontecimientos creados como los futuros contingentes.*

La necesidad de la divina revelación para el conocimiento cierto de los divinos decretos es manifiesta, toda vez que las cosas que trascienden todo débito o exigencia de la criatura y dependen única y exclusivamente de la voluntad divina sólo pueden ser conocidas por la divina inteligencia o por aquellos a quien Dios quisiera revelarlas [9].

El conocimiento cierto de los futuros contingentes sólo se puede tener o en los divinos decretos, que los determinan y ordenan, o en la divina eternidad, que los abarca y contiene. Pero uno y otro medio exceden las posibilidades de todo entendimiento creado. Sólo Dios los puede conocer con certeza y aquellos a quienes Dios quiera revelarlos (1 q.57 a.3 y en otros muchos lugares).

PROPOSICIÓN 7.ª—*La gracia externa de la divina revelación es también absolutamente necesaria a todo entendimiento creado para conocer las verdades estrictamente sobrenaturales o los misterios propiamente dichos.*

Esta proposición contiene una verdad de fe divina claramente enseñada en las fuentes de la divina revelación. La Sagrada Escritura, en primer lugar, nos habla de misterios existentes en Dios, ocultos a los ojos del hombre y patentes tan sólo al Espíritu de Dios y a quien el divino Espíritu los manifestare [10].

La Iglesia en el concilio Vaticano ha definido que en Dios existen misterios tan recónditos, que sólo mediante la divina revelación pueden ser conocidos por la razón humana y que aun después de la divina revelación permanecen envueltos en la obscuridad (D 1795-96); además, ha condenado solemnemente las enseñanzas de los racionalistas (D 1808 y 1816). También ha proscrito las doctrinas del racionalismo mitigado (D 1619 1655-59 1668-69 1915).

La ciencia teológica demuestra esta misma verdad arguyendo por el carácter sobrenatural de los misterios. Estos misterios divinos, o bien son conocidos en sí mismos o bien por medio de las cosas naturales y sensibles. En sí mismos no pueden ser conocidos por el entendimiento creado, toda vez que, siendo en sí formalmente sobrenaturales, trascienden las fuerzas naturales de todo creado entendimiento. Tampoco pueden ser conocidos por medio de las cosas naturales y sensibles, con las cuales no guardan ningún nexo de causalidad, porque trascienden la virtud activa, la inclinación y exigencia de toda criatura; de suerte que en las cosas naturales y sensibles no hay ningún punto de apoyo de donde pueda partir la razón para elevarse a lo sobrenatural. El único camino por el cual la razón humana puede llegar a conocerlos es el de la divina revelación.

---

[9] *Cf. Conc Vaticano:* D 1785; SANTO TOMÁS, 3 q.1 a.3. Además, así lo enseña la Sagrada Escritura: Is. 40-13; Iob 15,8; Rom. 11,33-34.

[10] Is. 55,8-9; Mt. 11,25-27; Io. 1,18; Rom. 11,33-34; 1 Cor. 2,6-11.

B) De la necesidad de la gracia interna de la divina iluminación

Una vez propuestos los misterios sobrenaturales por medio de la divina revelación, ¿se requiere alguna gracia interior para asentir a ellos? He aquí el problema que se propone contra semirracionalistas, pelagianos y semipelagianos.

PROPOSICIÓN 8.ª—*Para asentir a los misterios sobrenaturales, en cuanto son sobrenaturales, o sea, por un motivo formalmente sobrenatural, es absoluta y físicamente necesaria la gracia divina interna que ilumine el entendimiento. Y esta necesidad absoluta se ha de entender no sólo del acto propio y formal de creer o asentir, sino también de los actos que le preceden, como son el* buen pensamiento *y el* piadoso deseo *de creer.*

Esta proposición es de fe divina contra semipelagianos y semirracionalistas.

Por lo que respecta *al acto mismo de fe,* es cosa manifiesta en las Sagradas Escrituras y en las definiciones de varios concilios. La Sagrada Escritura nos dice expresamente : *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae* (por la fe) (Io. 6,44). En otros varios lugares nos dice que la fe es un don de Dios [11]. Está, además, solemnemente definido que nadie puede creer sin la inspiración e iluminación del Espíritu Santo [12].

A los argumentos de autoridad se añade el de razón. El conocimiento de un objeto cualquiera exige proporción entre la virtud cognoscitiva y el objeto que ha de ser conocido. En el caso presente, el objeto que ha de ser conocido es entitativa y formalmente sobrenatural ; en cambio, el entendimiento es una potencia natural. Para que esta potencia natural pueda conocer el objeto sobrenatural, es preciso que sea previamente fortalecida y elevada con una luz también sobrenatural y divina que la ponga al nivel de su objeto (2-2 q.6 a.1).

Por lo que se refiere a los actos previos, *el buen pensamiento* y *el piadoso deseo de creer,* no es menos cierto y evidente. La Sagrada Escritura afirma que *el buen pensamiento* no viene de nosotros, sino de Dios : *No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos,* que nuestra suficiencia viene de Dios (2 Cor. 3,5). El concilio Arausicano II ha definido, contra los semipelagianos, que el comienzo de la fe—*initium fidei*—(D 178), y *el buen pensamiento en orden a la salud* (D 180), y *el pío deseo de creer—pius credulitatis affectus—* (D 178), y la *súplica, la oración, el conato,* etc. (D 179), no son principio y causa de la gracia, sino *efecto de la misma.*

La razón teológica es substancialmente la misma. Tanto el buen pensamiento de salud como el pío deseo de creer son entitativa y formalmente sobrenaturales, que exigen, en consecuencia, un principio elicitivo de los mismos, también sobrenatural en las potencias de donde dimanan. El *pius credulitatis affectus* es formalmente sobrenatural : primero, porque versa sobre un objeto en sí mismo sobrenatural, como es el revelador, las cosas reveladas y los bienes eternos que se prometen al que crea ; y después, porque es causa del acto de la fe divina, que también es entitativamente sobrenatural. El buen pensamiento de salud, por ser regla y norma del *pius credulitatis affectus,* tiene forzosamente que ser

---

[11] Rom. 8,30 ; Eph. 2,8 ; Phil. 1,29 ; 1 Cor. 2,5.
[12] Conc. Arausicano II : D 178 179 180 ; Tridentino : D 813 ; Vaticano D 1791.

también sobrenatural. Es, pues, absolutamente necesaria la gracia divina interna que ilumine el entendimiento y mueva la voluntad. Si estos actos previos no se hicieran ya en virtud de la gracia preveniente, resultaría que la fe se daría en atención a los méritos y disposiciones del hombre, con lo cual la fe dejaría de ser un *don gratuito* de Dios. Esta luz divina y sobrenatural que se requiere para asentir a los misterios sobrenaturales recibe la denominación común de *lumen gratiae*, que se subdivide en *lumen propheticum*, *lumen fidei*, bajo el cual se comprenden las luces derivadas de los dones del Espíritu Santo, y el *lumen gloriae* (D 475).

PROPOSICIÓN 9.ª—*Para asentir a los misterios sobrenaturales por un motivo meramente natural no es absolutamente necesaria la gracia divina interior, sino que basta el concurso general de Dios.*

La razón de esta proposición es clara. El motivo del asentimiento es *meramente natural;* los misterios son *materialmente sobrenaturales*, pero no son aprehendidos en cuanto son *formalmente sobrenaturales*, ya que el motivo o *lumen sub quo* es de orden inferior y, por tanto, desproporcionado e insuficiente para alcanzarlos en su aspecto sobrenatural. Un asentimiento del entendimiento verificado en estas condiciones no trasciende sus fuerzas naturales, y, por consiguiente, puede obtenerse sin la gracia, con sólo el concurso general de Dios (2-2 q.5 a.2-3).

ARTICULO 2

Necesidad de la gracia divina para querer y obrar el bien

Como en el artículo 1 consideró Santo Tomás las fuerzas del entendimiento en orden a su propio objeto, que es la verdad, así en éste estudia las fuerzas de la voluntad en orden a su propio objeto, que es *el bien*. Los actos de la voluntad respecto al bien pueden reducirse a dos: el uno *interior*, que es el *querer*, y el otro *exterior* o *imperado*, que es *obrar, ejecutar, realizar*. Esta división está inspirada en el célebre binomio de San Pablo *velle et perficere* (Phil. 2,13). El bien, objeto de la voluntad, tiene múltiples divisiones. En primer lugar está el bien *físico*, como la salud, el comer, el dormir, etc. En segundo término, conviene distinguir el bien *moral*, el cual implica conformidad con las leyes de moralidad y, además, aptitud para conducir al último fin de la vida humana. Este bien moral es doble: uno *natural, meramente honesto, bien ético*, conforme con las leyes naturales de moralidad, o bien que es objeto de la virtud adquirida, v.gr., honrar a los padres, pagar las deudas, ser fiel a los amigos, amar a la patria, etc....; el otro es *sobrenatural*, o *saludable (salutare)*, en cuanto conduce a la salud eterna de nuestras almas, y se llama de esta manera todo bien que está conforme a las leyes sobrenaturales de moralidad y es de suyo apto para conducir al hombre a la justificación y a la salud eterna; v.gr., el deseo de salud eterna, el acto de creer, esperar; el acto de amar y el de merecer la vida eterna. Este bien sobrenatural y saludable todavía es doble; pues hay uno que es *imperfectamente saludable, informe*, en cuanto carece de la información de la gracia; es un bien *formalmente sobrenatural* que, por carecer de la información de la gracia y de la caridad, no puede ser meritorio de la vida eterna, pero es disposición más o menos remota para la justificación; v.gr., el buen pensamiento y el

pío afecto de creer, etc.; el otro es *perfectamente saludable, informado por la caridad;* es el acto meritorio de la vida eterna. He aquí en forma esquemática las divisiones enumeradas:

- BIEN...
  - I. *Físico:* la salud, edificar casas, plantar viñas, etc.
  - II. *Moral...*
    - 1) *Natural, meramente honesto, el bien de la virtud adquirida:* honrar los padres, amar la patria, ser agradecido a los bienhechores.
    - 2) *Sobrenatural, saludable, el bien de la virtud infusa .....*
      - a) *Imperfectamente saludable, informe:* el pensamiento y deseo de creer, etcétera.
      - b) *Perfectamente saludable, informado por la caridad:* merecer la vida eterna.

¿De qué bienes trata Santo Tomás en este artículo 2? El ejemplo que aduce el Angélico Doctor en el cuerpo del artículo: *edificar casas, plantar viñas y otros semejantes,* si no se le entiende bien, pudiera inducir a pensar que se trata de bienes *físicos* o *amorales.* Pero nada más lejos de su pensamiento. El ejemplo lo ha tomado Santo Tomás de una obra atribuída en su tiempo a San Agustín, como consta del artículo 5 de esta misma cuestión, al final, y del lugar paralelo en el *De veritate* (q.24 a.14). Que en este artículo se trate no del bien *físico,* sino única y exclusivamente del bien *moral* en sus diversas subdivisiones, consta claramente de las siguientes consideraciones: 1) en la obra de donde Santo Tomás los ha tomado, estos ejemplos son considerados bajo su aspecto *moral,* en cuanto ejecutados con recta intención y con un fin honesto; 2) en toda esta cuestión 109 se trata sólo del bien *moral;* 3) al principio de este artículo 2 se llama a este bien *bonum virtutis acquisitae, bien de la virtud adquirida;* y claro está que el bien de la virtud no es otro que el bien *moral;* 4) en el lugar paralelo *De veritate* (q.24 a.14) se aduce como ejemplo el dar limosna por cierto amor o compasión naturales.

La cuestión que este artículo se propone es si el hombre puede *sin la gracia* querer y obrar el bien *moral,* sea natural o sobrenatural. La expresión *sin la gracia* puede tener varios sentidos, según que se trate de la gracia *justificante,* o *de la gracia de la fe,* o *de la simple gracia actual.* Ninguno de estos sentidos queda fuera de la cuestión aquí planteada por Santo Tomás.

CAPÍTULO 1: DE LA APLICACIÓN DE LA VOLUNTAD AL ACTO DE QUERER Y DE OBRAR

PROPOSICIÓN 1.ª—*La naturaleza humana—y, como ella, cualquier otra naturaleza creada—, en cualquier estado y condiciones en que sea considerada, tiene necesidad absoluta del divino auxilio para querer y obrar cualquier bien, por pequeño e insignificante que sea.*

Los términos de la proposición no pueden ser más absolutos. *Toda* naturaleza creada, y en *cualquier estado* en que se encuentre o en que sea considerada, y con respecto a *cualquier bien.* El paso de la potencia

al acto nunca y en ningún caso se puede hacer sin el auxilio del primer motor, que es Dios (a.2c). Esta proposición se demuestra con los mismísimos argumentos que su análoga del entendimiento en el artículo anterior.

Si esta moción divina aplica la virtud *natural*, actualmente existente en la voluntad, a un objeto a ella proporcionado, entonces tenemos el *concurso general de Dios* con las causas segundas; pero, si aplica la voluntad a un objeto que excede la virtud actualmente en ella existente o aplica la voluntad ya elevada por un hábito sobrenatural, en este caso es la moción de la *gracia divina actual*.

CAPÍTULO 2: DE LA VIRTUD OPERATIVA DE LA VOLUNTAD EN ORDEN A QUERER Y A HACER EL BIEN "MORAL"

La virtud de la voluntad puede ser comparada al bien *moral natural* y al bien *moral sobrenatural*, y en el primer caso, según los diversos estados en que la humana naturaleza puede ser considerada.

§ 1. De la virtud de la voluntad en orden al bien honesto natural

Esta virtud varía notablemente según los diversos estados en que sea considerada.

A) En el estado de naturaleza íntegra

PROPOSICIÓN 2.ª *En el estado de naturaleza* íntegra, *el hombre podía por solas sus fuerzas naturales y sin ninguna dificultad querer* y *obrar* todo *el bien moral proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de la virtud adquirida.*

Es decir, para obrar todo el bien *moral natural*, el hombre contaba en este estado con virtud suficiente; por eso no necesitaba ningún refuerzo de afuera; pero para que esa virtud suficiente pasara al acto, precisaba del auxilio divino o concurso general de Dios, como queda dicho en la proposición anterior.

La razón *a priori* de esta proposición se infiere del mismo concepto de naturaleza *íntegra*. El bien de que se trata en esta proposición es el bien *honesto natural;* por consiguiente, *proporcionado* a las fuerzas de la naturaleza. Por otra parte, estas fuerzas—a causa de la armonía y perfecto orden existente en aquel estado—no tropezaban con ningún obstáculo que dificultara su actividad. Podían, pues—y lo podían con suma facilidad—, lograr realizar *todo* el bien moral de la virtud *adquirida*.

Añádase a esto que, si así no fuera, el hombre se vería en la imposibilidad de evitar el pecado, ya que, por una parte, no tenía virtud natural suficiente y, por otra, no contaba con la gracia con que poder remediarse (a.4c).

B) En el estado de naturaleza pura

PROPOSICIÓN 3.ª *En el estado de naturaleza* pura, *el hombre contaba con fuerzas naturales suficientes para* querer *y* cumplir *todo el bien honesto natural, aunque no sin dificultad.*

El hombre en este estado tenía *todas* sus fuerzas *sanas* y *hábiles*, pero sin aquella armonía y orden propios del estado de *integridad*. Por eso, podía querer y cumplir *todo* el bien honesto natural, pero con dificultad,

por la falta de armonía y subordinación entre esas fuerzas naturales. Es un estado *medio* entre el de integridad y el de naturaleza caída. En el estado de integridad, el hombre puede querer y cumplir *todo* el bien natural honesto y con suma facilidad; en el de naturaleza *caída* no puede *querer* ni cumplir *todo* ese bien natural honesto; luego en el de naturaleza *pura* podrá *todo* el bien, pero con trabajo y dificultad. Sólo así puede salvarse en él la razón de estado *medio*.

c) En el estado de naturaleza caída

Sobre las fuerzas de la naturaleza humana caída hay dos errores extremos. Por un lado están los protestantes, que, considerando la naturaleza muerta por el pecado, la niegan toda fuerza para el bien; en el extremo opuesto están los pelagianos, que, negando la existencia del pecado original, suponen en el hombre—aun después de la caída—sanas e íntegras todas las fuerzas propias de la naturaleza humana.

Los protestantes *rigurosos* piensan que el hombre en todas sus acciones—aun en aquellas que hace después de la justificación—siempre peca. Otros protestantes más mitigados han dulcificado un tanto la dureza de esta doctrina. *Bayo*, por ejemplo, exige, para que el hombre pueda hacer una acción buena y honesta, que su libre albedrío sea previamente sanado por la gracia santificante o la caridad divina. De suerte que las acciones de los que carecen de la gracia divina o de todos los que están en pecado mortal no pueden por menos de ser pecaminosas y verdaderos pecados. *Jansenio* exigía la gracia de la fe para que las acciones del hombre pudieran ser buenas y honestas, de manera que las acciones de los infieles eran necesariamente pecaminosas. *Quesnell* siguió las huellas de Bayo.

Entre los teólogos no faltaron algunos que exigieran para toda acción buena y honesta un *auxilio especial de Dios*, suponiendo que con sólo el auxilio general nadie podía hacer acción alguna que fuera buena por parte del objeto y de sus circunstancias.

Iremos exponiendo la verdadera doctrina en las proposiciones que pondremos a continuación.

PROPOSICIÓN 4.ª—*Es falso, erróneo y hasta herético afirmar que no puede darse ninguna acción moral buena y honesta sin la gracia santificante o la caridad informante. Caben, en consecuencia, acciones morales buenas y honestas aun sin la gracia y sin la caridad.*

En favor de esta proposición tenemos, ante todo, la autoridad de la Sagrada Escritura, la cual aconseja a los pecadores e impíos hacer obras de penitencia [18]; supone obras buenas en los gentiles y pecadores (Lc. 6, 32-34), pondera y ensalza algunas obras de pecadores, como la de la mujer que lavó los pies a Jesús (Lc. 7,36-50), la oración del publicano (Lc. 18,13-14), la conducta de Zaqueo (Lc. 19,1-10) y la del buen ladrón (Lc. 23,42). La Iglesia ha hablado repetidas veces sobre este particular: primero, por boca de León X, condenando varias proposiciones de Lutero (D 776); después, por el concilio Tridentino, el cual enumera como santos y buenos los diversos actos que preceden la justificación (D 797-798), condena solemnemente la doctrina de los protestantes, según los cuales todas las obras que preceden la justificación eran pecados (D 817-818), y enseña que el dolor de sola atrición no sólo no es pecado, sino que es un don de Dios e impulso del Espíritu Santo (D 898 y 915);

[18] Dan. 4,24; Is. 55,7; 58,6-14; Ioel 2,12-19; Lc. 3,7-14.

más tarde condena varias proposiciones de Bayo y de Quesnell [14] sobre esta materia; y, por último, en el concilio Vaticano repite que la fe sin la caridad es un don de Dios y que el acto de esta fe informe es saludable para la salud eterna (D 1791).

La teología, por su parte, también aduce varios argumentos en favor de esta misma verdad. Sea el primero el que se infiere de la separabilidad de la fe y de la esperanza de la virtud de la caridad. Es cierto, con certeza absoluta y de fe divina, que se puede perder la gracia con la caridad, permaneciendo, sin embargo, la fe y la esperanza. En los pecadores que no hayan cometido un pecado de infidelidad o de desesperación, permanecen las virtudes cristianas de la fe y de la esperanza; esto es doctrina cierta y clara de la Iglesia [15]. Por medio de estas virtudes, el fiel pecador puede poner actos de fe divina y de esperanza cristiana, que son actos virtuosos y buenos.

A esto se añade que los preceptos de las diversas virtudes, justicia, religión, misericordia, templanza, etc., obligan no sólo a los justos, sino también a los pecadores. Luego los pecadores pueden cumplir sin pecar los actos buenos preceptuados, pues de lo contrario se verían obligados al pecado por el mismo precepto.

Si los pecadores no pudieran hacer obra ninguna buena y honesta, entonces no podrían ser exhortados a hacer obras de penitencia, como orar, ayunar, mortificarse, hacer obras de misericordia..., contra la práctica corriente de la Iglesia [16].

En el pecador, como en el infiel, es preciso distinguir una doble formalidad: una, la de pecador o infiel, y otra, la de hombre racional. La primera formalidad es mala y perversa; por eso cuanto hace el pecador en cuanto pecador o según los instintos, inclinaciones o hábitos de pecado, todo eso es malo y perverso. Pero en el hombre pecador no todo es pecado; hay también en él una parte que permanece sana, toda vez que el pecado no puede corromper todo el bien de la naturaleza (1-2 q.85 a.1); por eso, lo que el pecador obra, en cuanto hombre racional o en cuanto sano, es recto y honesto (2-2 q.10 a.4; q.83 a.16).

PROPOSICIÓN 5.ª—*Es falso y erróneo afirmar que la gracia de la fe es absolutamente necesaria para que la acción del hombre caído sea moralmente buena y honesta, de manera que las acciones del hombre sin fe o del infiel son todas pecado. Es, pues, preciso admitir que los infieles pueden poner actos moralmente buenos y honestos.*

La Sagrada Escritura nos cuenta cómo Dios ha premiado acciones buenas de algunos infieles, como en el caso de las parteras egipcias (Ex. 1,15-21) y en el de Nabucodonosor (Ez. 29,17-20). Y la Iglesia ha condenado la doctrina de Bayo y Jansenio, según los cuales todas las acciones de los infieles eran pecados (cf. D 1025 y 1298).

La teología prueba esta verdad con sólo distinguir en el infiel la doble formalidad de hombre y de infiel. Todo cuanto el hombre hace, en cuanto infiel u ordenándolo al fin de su infidelidad, todo es pecado. Pero no es necesario que el infiel obre siempre en cuanto tal u ordenando lo que hace al fin de su infidelidad, como tampoco todo cuanto hace el fiel ha de ir necesariamente ordenado al fin de la fe; el infiel puede también obrar en cuanto hombre racional, poniendo una acción buena, que

[14] D 1027-1030 1035 1038 1040 1351 1388-90 1398-1400.
[15] Cf. D 808 837 838 1302 1401 1407 1791.
[16] De malo q.2 a.5 ad 7.

no ordena al fin de su infidelidad y que *ipso facto* queda ordenada—al menos interpretativamente—al fin último, que es Dios.

De no ser así, el infiel en todas sus acciones, cualesquiera que éstas fueran, se vería precisado a pecar; lo cual no es admisible [17].

PROPOSICIÓN 6.ª—*El hombre caído, con sólo el auxilio general de Dios y sin necesidad de ningún otro auxilio* especial, *puede hacer algunas obras moralmente buenas y honestas, así como también vencer algunas tentaciones leves por un motivo moral y honesto.*

Esta proposición se pone contra aquellos teólogos que para toda obra buena exigen auxilio *especial* de Dios. Y en su confirmación se pueden aducir los argumentos siguientes: San Pablo nos dice que *los gentiles, guiados por la razón natural—naturaliter—, sin ley, cumplen los preceptos de la ley* (Rom. 2,14). Los concilios repiten con gran insistencia que el hombre no puede hacer ningún acto bueno, *como conviene para la salud eterna, ut oportet, ut expedit ad salutem.* Al añadir esa coletilla con tanta insistencia, quieren claramente indicar que no hay inconveniente en que por las fuerzas naturales pueda realizar esos mismos actos, pero no en el modo y forma en que han de ser ejecutados para que sean saludables y conducentes a la vida eterna [18]. La Iglesia, condenando varias proposiciones de Bayo, de Jansenio y del sínodo de Pistoya, enseña que el libre albedrío del hombre caído—sin el auxilio de la gracia divina—por solas sus fuerzas vale para hacer algún acto bueno y vencer alguna leve tentación [19].

Santo Tomás afirma en la respuesta de este artículo 2 que la naturaleza humana caída puede «por la virtud de su naturaleza—*per virtutem suae naturae*—hacer algún bien particular».

La razón teológica pudiera formularse de esta manera. El libre albedrío del hombre no ha quedado extinguido o muerto por el pecado. Ahora bien, un libre albedrío que no está extinguido ni muerto conserva alguna virtud por la cual puede hacer algún bien moral y honesto, por pequeño que se le suponga. Luego el libre albedrío del hombre caído, por solas sus fuerzas—y sin la ayuda de la gracia—, puede realizar actos moralmente buenos y honestos.

La premisa mayor es de fe divina, definida en el concilio Tridentino (D 815), y podría, además, probarse por la doctrina de Santo Tomás, según la cual el pecado nunca puede corromper *todo* el bien de la naturaleza (1-2 q.85 a.1). La premisa menor es evidente: un libre albedrío que no está muerto para el bien, conserva alguna virtud para obrar algún bien. Esta virtud, aplicada por el auxilio general de Dios, produce por fuerza un acto bueno.

PROPOSICIÓN 7.ª—*En el estado de naturaleza caída, el hombre puede con potencia* física *querer y obrar* todo *el bien natural honesto; pero no puede ni querer ni cumplir* todo *este bien natural honesto con potencia* moral y expedita, *a no ser que sea previamente sanado* por la gracia medicinal de Dios.

En la proposición anterior señalábamos un *mínimum* que puede el libre albedrío caído por solas sus fuerzas sin el auxilio de la gracia divina; en ésta señalamos un *máximum* de bien *natural honesto*, al cual el

[17] Cf. SANTO TOMÁS 2-2 q.10 a.4; *Ad Romanos* c.14 lect.3 p.293 b; *Ad Titum* c.1 lect.4 p.267 a-b.

[18] Cf. D 179 180 199 811 813.

[19] Cf. D 1027-28 1029-30 1037-38 1065 1207 1524.

albedrío caído no puede llegar sin el auxilio de la divina gracia. Por eso, en esta proposición la contienda se dirige directamente contra los pelagianos.

Por lo que respecta a la potencia *física*, la proposición no ofrece especial dificultad, toda vez que la potencia física ni se destruye ni disminuye por el pecado, sino que permanece exactamente la misma. La que presenta especial dificultad es la potencia *moral*, de la cual se dice que sin la gracia medicinal de Dios no basta para querer y cumplir *todo* el bien natural honesto. Esta es la única afirmación que necesita demostración, la cual puede formularse de la siguiente manera.

El libre albedrío por el pecado ha quedado gravemente enfermo, debilitado y atenuado para el bien, pero no muerto o extinguido. Ahora bien, el libre albedrío gravemente enfermo, pero no muerto para el bien, puede hacer algún bien moral, pero no todo el bien moral natural y proporcionado. Luego el libre albedrío del hombre caído, aunque pueda hacer algún bien moral, es moralmente impotente para querer y cumplir todo el bien moral natural y proporcionado.

Que el libre albedrío no haya quedado muerto y extinguido por el pecado es verdad definida por el concilio Tridentino (D 815); que por el pecado haya quedado gravemente enfermo y debilitado, es también verdad expresamente enseñada en el concilio Arausicano II (D 181 186 199); que esta enfermedad y debilitación se haya extendido hasta los dones y bienes naturales es teológicamente cierto (1-2 q.85 a.1), y veremos la razón de ello al exponer el artículo 3.

Por no estar muerto por el pecado, el libre albedrío puede hacer algunas obras moralmente buenas; pero, por estar *gravemente* enfermo, debilitado y atenuado, no puede querer y cumplir *todo* el bien honesto natural, pues esto exige *todas* las fuerzas de la naturaleza *sanas* e *íntegras*, como vemos en un cuerpo gravemente enfermo, que no puede realizar todos los actos que ejecuta un organismo sano. El pecado mortal es una enfermedad espiritual grave, que causa en el alma estragos análogos o los que causa la enfermedad grave en el cuerpo (a.2).

Las dos proposiciones precedentes nos dan a conocer el *mínimum* de lo que puede la naturaleza humana caída y el *máximum* a que ciertamente no puede llegar. Determinar más concretamente qué cosas puede y cuáles no, eso es lo que Santo Tomás va haciendo en los artículos siguientes.

§ 2. De la virtud de la voluntad en orden al bien honesto sobrenatural

Ya hemos dicho más arriba que el bien honesto sobrenatural es doble: uno perfecto e imperfecto el otro.

A) De la virtud de la voluntad para los actos sobrenaturales perfectos

PROPOSICIÓN 8.ª—*Para realizar todos y cada uno de los actos saludables perfectos, el hombre—en cualquier estado en que se encuentre o sea considerado—tiene necesidad absoluta de la gracia divina interna y sobrenatural.*

Esta proposición va directamente contra los *pelagianos*.

La Sagrada Escritura la enseña en los siguientes testimonios: *Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permanecieréis en mí. Yo soy la vid, vos-*

otros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque SIN MÍ NO PODÉIS HACER NADA (Io. 15,4-5). *Yo planté, Apolo regó; pero quien dió el crecimiento fué Dios. Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento* (1 Cor. 3,6-7). *Pues de gracia habéis sido* SALVADOS POR LA FE, Y ESTO NO OS VIENE DE VOSOTROS, ES DON DE DIOS; *no viene de las obras, para que nadie se glorie; que hechura suya somos, creados en Cristo Jesús para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos* (Eph. 2, 8-10). *Pues Dios es el que obra en vosotros* EL QUERER Y EL OBRAR *según su beneplácito* (Phil. 2,13).

La Iglesia, al condenar el pelagianismo, ha definido solemnemente que nadie puede *creer, esperar, amar, arrepentirse de los pecados, vivir justamente y merecer la vida eterna* sin la gracia de Dios preveniente [20].

La sagrada liturgia nos inculca insistentemente esta verdad al hacernos invocar para todas nuestras acciones e intenciones el auxilio de Dios, sin el cual nada podemos hacer que sea santo y conducente a la vida eterna *(sine quo nihil validum, nihil sanctum).*

Y, en verdad, nuestras acciones se dicen *saludables* en cuanto nos conducen al logro de la vida sobrenatural y eterna; pero nada puede conducir a la vida divina y eterna que no sea sobrenatural y divino, ya que nada puede ser medio para conseguir un fin sin que guarde con éste alguna proporción y consonancia. Pero acciones sobrenaturales no pueden brotar más que de un principio también sobrenatural. Hace, pues, falta un principio interno sobrenatural y divino que eleve nuestras facultades operativas para que puedan producir acciones de ese mismo orden.

B) De la virtud de la voluntad para los actos sobrenaturales imperfectos

PROPOSICIÓN 9.ª—*También para los actos saludables imperfectos o iniciales tiene el hombre absoluta necesidad del auxilio interno de la divina gracia, y esto en cualquier estado y condiciones en que el hombrea sea considerado.*

Los adversarios de esta doctrina son los *semipelagianos*, según los cuales los actos iniciales de salud o de salvación no proceden del influjo de la divina gracia, sino de las fuerzas naturales del libre albedrío. Tales actos *iniciales* son el reconocimiento de la propia enfermedad, el de la necesidad del auxilio divino, el deseo de salvación y la petición de la salud.

La verdad de esta proposición consta claramente de la Sagrada Escritura. Veamos algunos testimonios más importantes. *Conviérteme, y yo me convertiré, pues tú eres Yavé, mi Dios* (Ier. 31,18; Lam. 5,21); *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae* (Io. 6,44); *El Señor había abierto su corazón* (el de Lidia) *para atender a las cosas que Pablo decía* (Act. 16,14); *No que de nosotros seamos* CAPACES DE PENSAR ALGO *como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor. 3,5); *Cierto de que el que* COMENZÓ *en vosotros la buena obra* LA LLEVARÁ A CABO HASTA EL DÍA DE CRISTO JESÚS (Phil. 1,6); *Pues Dios es el que obra en vosotros* EL QUERER Y EL OBRAR *según su beneplácito* (Phil. 2,13).

La Iglesia no puede ser sobre el particular ni más expresa ni más

---

[20] *Conc. Cartaginés:* D 104-105; *Indiculus gratiae:* D 141; *Conc. Arausicano II:* D 180 191 193 198 199; *Conc. Tridentino:* D 812-813

categórica. Primeramente nos dice que Dios es el principio de *todos* nuestros buenos *afectos* y *obras* y que El es el que hace que *comencemos a querer y a obrar todo bien* [21]. Más tarde, el concilio Arausicano II condena expresamente el semipelagianismo y define que todos los actos *iniciales* o *imperfectos* se hacen bajo el impulso de la gracia preveniente (D 176 177 178-180 200). Por fin, el concilio Tridentino define que el principio de toda nuestra justificación es la gracia preveniente de Dios (D 797).

En la liturgia pedimos diariamente a Dios que con su inspiración prevenga todas nuestras obras y con su auxilio las sostenga, para que de esta manera sea El el principio y fin de toda nuestra actividad (Oración en *Pretiosa*).

A la teología no le es difícil probar esta verdad. En efecto: estos actos *iniciales* e *imperfectos* son *disposición* para los actos perfectos y *medios* que conducen—aunque sea remotamente—al fin último sobrenatural. Pero entre disposición y forma, entre medio y fin, debe existir proporción y consonancia. Luego entre los actos imperfectos y los perfectos, entre ambos a dos y el fin, debe existir consonancia y proporción; proporción y consonancia que no pueden darse si todos ellos no se encuentran en el mismo orden. Como el fin es sobrenatural, de igual condición han de ser los actos perfectos y los imperfectos que, más o menos remotamente, a él se ordenan. La incoación y el término, el principio y el fin, están en la misma línea y en el mismo orden. De lo cual se infiere que los actos *iniciales* de salud son también sobrenaturales formal y entitativamente. Luego exigen un principio interno sobrenatural del cual puedan proceder. Este principio interno y sobrenatural es la gracia divina.

De todo lo dicho en este artículo 2 se infiere que el hombre caído necesita de la gracia divina por doble título: primero y principalmente, para poder querer y cumplir el bien sobrenatural y divino, y en segundo término, para querer y cumplir *todo* el bien natural honesto. La gracia necesaria por el primer concepto se llama *elevante*, y es necesaria en cualquier estado en que el hombre se encuentre; la gracia necesaria por el segundo concepto se denomina *sanante*, y sólo es necesaria en el estado de naturaleza *caída* para reparar las fuerzas debilitadas por el pecado [22]. En el estado de naturaleza caída es una misma gracia la que es *elevante* y la que es *sanante*. Cuando se trata de poner actos sobrenaturales, la gracia para ello necesaria es ante todo *elevante* y después *sanante*; pero cuando es cuestión de hacer actos naturales *perfectos* y *difíciles*, entonces es en primer lugar *sanante* y después *elevante*.

ARTICULO 3

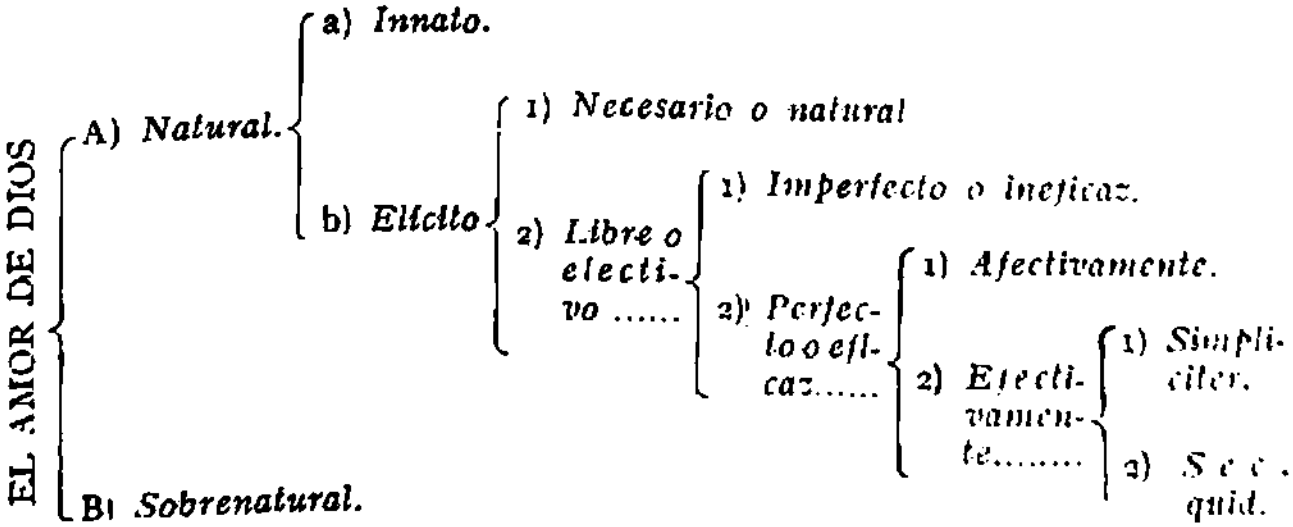
De la necesidad de la gracia para amar a Dios sobre todas las cosas

Puestos en los dos artículos precedentes los principios generales que dominan toda la cuestión, comienza Santo Tomás desde el artículo 3 a descender a cuestiones particulares y concretas, encabezándolas todas con la del primer y principal precepto del amor a Dios sobre todas las co-

[21] *Indiculus gratiae*: D 141.
[22] 1 q.62 a.2 ad 2; q.95 a.4 ad 1.

sas. ¿Puede el hombre sin la gracia amar a Dios sobre todas las cosas? Para dar respuesta adecuada a esta pregunta es preciso tener presentes las diversas clases que hay de amor. El amor a Dios se divide ante todo en *natural* y *sobrenatural*. Estos dos amores se distinguen entre sí tanto por parte del objeto como por parte del principio. Por parte del objeto, porque el amor natural mira a Dios como autor y fin de los bienes naturales, mientras que el sobrenatural lo considera como principio de la gracia y objeto de nuestra eterna bienaventuranza. Por parte del principio, porque el amor sobrenatural o de caridad procede necesariamente del hábito de la caridad, al par que el natural no procede necesariamente de hábito alguno (a.3 ad 1). El amor sobrenatural es *per se* infuso, y el natural es *per se* adquirido. Esta división del amor, tan insistentemente inculcada por Santo Tomás [28], está sancionada por la autoridad de la Iglesia (D 1034 1036 1038). El amor de Dios natural se divide a su vez en *elícito* e *innato*, según que siga o no la aprehensión del mismo apetente. El amor natural *elícito* puede ser *necesario* (dicho también *natural*) y *libre* o *electivo*. El amor *natural elícito y libre* es aún doble: el uno, *imperfecto* o *ineficaz*, y el otro, *perfecto* o *eficaz*. Se dice *ineficaz* el amor natural de Dios cuando no basta para subordinar a sí todos los otros afectos de la voluntad y la actividad toda del hombre; es, por el contrario, *eficaz* cuando tiene fuerza bastante para sojuzgar todos los afectos y toda la actividad del hombre. Se dice *afectivamente eficaz* cuando somete plenamente todos los demás afectos de la voluntad, de tal suerte que el hombre en su afecto ama a Dios sobre todas las cosas y está dispuesto en su interior a mostrar este amor en todas sus obras, pero después cede y sucumbe en el cumplimiento de los divinos mandamientos. Si es capaz de someter y sojuzgar no sólo los afectos todos de la voluntad, sino también toda la actividad del hombre, de modo que ame a Dios con el corazón y con las obras, entonces el amor se dice *efectivamente eficaz*. Si es capaz de mantener esta sujeción de afectos y obras por mucho tiempo y aun por toda la vida, se denomina *simpliciter* o *absolutamente eficaz;* pero, si sólo la puede mantener por algún tiempo, entonces se le llama *eficaz secundum quid*.

Vea ahora el lector todas estas divisiones propuestas en un esquema:



Expuestos estos prenotandos, pasemos ahora a exponer la doctrina del artículo.

[28] 1 q.60 a.5 ad 4; q.62 a.2 ad 1; a.4 ad 2; q.63 a.1 ad 3; 1-2 q.109 a.3 ad 1; 2-2 q.26 a.3.

CAPÍTULO 1: DE LA APLICACIÓN DE LA VOLUNTAD AL AMOR DE DIOS

PROPOSICIÓN 1.ª—*Para todo acto de amor de Dios, de cualquier clase que sea y en cualquier estado en que el hombre se encuentre, es siempre absolutamente necesario el auxilio divino, que aplique y mueva la voluntad creada a la operación.*

He aquí la afirmación que vuelve a repetir Santo Tomás al principio y al fin de este artículo 3. Queda ya demostrada en el artículo 1 de esta cuestión. Pero este auxilio divino no siempre es la gracia actual. Cuando este auxilio no hace más que aplicar la virtud *natural* ya preexistente en la voluntad, es el *concurso general de Dios* con las causas segundas; pero cuando mueve a un acto excedente las fuerzas actualmente existentes en la voluntad o aplica la voluntad ya elevada por un hábito sobrenatural, entonces es la *gracia divina actual*.

CAPÍTULO 2: DE LA VIRTUD DE LA VOLUNTAD PARA AMAR A DIOS SOBRE TODAS LAS COSAS

§ 1. Con amor sobrenatural

PROPOSICIÓN 2.ª—*Las fuerzas naturales del hombre—como las de cualquier otra criatura—son absolutamente insuficientes para poder amar sobre todas las cosas a Dios como principio de la gracia y objeto de nuestra eterna bienaventuranza. Para este amor sobrenatural de Dios sobre todas las cosas son absolutamente necesarias la gracia justificante y la caridad infusa.*

Así lo afirma la Sagrada Escritura cuando dice: *El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom. 5,5).

Está, además, expresamente definida por el concilio Arausicano II (D 198) y por el concilio Tridentino (D 798 813 898).

Es fácil comprender el porqué de esta verdad. Dios, como principio de la gracia y como objeto de nuestra eterna bienaventuranza, es algo entitativa y formalmente sobrenatural, que sólo puede ser alcanzado por un principio también sobrenatural y divino. Este principio sobrenatural y divino, tratándose del amor de Dios, no puede ser otro que la caridad divina y la gracia justificante.

§ 2. Con amor natural

El amor natural termina en Dios como principio y fin de los bienes naturales. Puede ser *innato* y *elícito*, y éste *necesario* y *libre*.

PROPOSICIÓN 3.ª—*Con amor* innato y elícito necesario, *el hombre siempre, y en cualquier estado en que se encuentre—aun en estado de pecado—, ama a Dios sobre todas las cosas y más también que a sí mismo.*

Con amor *innato* toda criatura en general y con amor *elícito necesario* toda criatura racional, aman a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismas; y esto siempre y en cualquier caso o hipótesis, aun en el caso de pecado mortal. La conclusión es demostrada por Santo Tomás *directa* e *indirectamente*. Veamos primero la demostración *directa*, que puede formularse de la manera siguiente: La parte ama *naturalmente* más al todo del cual es parte que a sí misma. Pues bien, el hombre es

parte del bien universal, que es Dios. Luego el hombre ama al bien universal, a Dios, más que a sí mismo. La premisa mayor es obvia, porque la parte, en cuanto tal, es por el todo y para el todo, como el pie y la mano son por el hombre y para el hombre. Por consiguiente, en su tendencia, inclinación o amor mira siempre al todo. Tenemos una señal inequívoca de esta verdad en las cosas *naturales* y en las *políticas*. En las *naturales*, en las cuales vemos cómo la parte, v. gr., la mano o el pie, se exponen a la destrucción por salvar el todo. Y en las *políticas*, que nos ponen de manifiesto cómo el hombre-individuo se expone a la muerte por salvar el bien común de la patria.

La premisa menor no es menos evidente, porque todas las criaturas, y con ellas el hombre, son una participación del bien universal y total, que es Dios; todas, pues, guardan, con respecto a Dios, la relación de parte a todo. Por eso todas y cada una de las criaturas aman a Dios más que a sí mismas con amor natural o elícito necesario; sólo pueden apartar su amor de Dios y volverlo sobre sí mismas cuando se trata del amor elícito y libre *(secundum appetitum voluntatis* RATIONALIS*)* (a.3).

Indirectamente prueba Santo Tomás esta proposición por un doble argumento. Primero, porque, de no ser así, la propia naturaleza sería *torcida* y *perversa*, lo cual redundaría en desdoro del autor de la misma (1 q.60 a.1 ad 3; a.5c). Segundo, porque, en ese supuesto, la caridad, lejos de perfeccionar la naturaleza, la destruiría, puesto caso que el movimiento de la caridad sería diametralmente opuesto al de la naturaleza [24].

En el caso de pecado mortal, la criatura racional ama a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo con amor *innato* y *elícito necesario*, y al mismo tiempo con amor *elícito libre* se ama a sí misma más que a Dios [25].

De este amor *elícito libre* es del que nos vamos a ocupar ahora, considerándolo en los tres estados de naturaleza *íntegra*, *pura* y *caída*.

A) Del amor elícito libre en el estado de naturaleza íntegra

Esta cuestión del amor de Dios sobre todas las cosas en los ángeles y en el hombre en el estado de integridad ha sido vivamente discutida por los teólogos de los siglos XII y XIII. Prueba el interés con que estudiaban y discutían esta cuestión es la variedad de soluciones que sobre ella nos han dejado. Sostener con algunos que el ángel y el hombre en el estado de integridad amaban *naturalmente* a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismos, parecía abrir las puertas al pelagianismo, atribuyendo a la naturaleza lo que parecía exclusivo de la caridad cristiana. Decir, con otros, que amaban *naturalmente* más a sí mismos que a Dios, era introducir en el seno de la misma naturaleza el desorden y la perversión, que por fuerza habían de redundar en Dios, su autor. Santo Tomás venció todos estos escollos con sólo hacer unas sencillas distinciones. Por parte de Dios, es preciso tener en cuenta que puede ser objeto de nuestro amor de dos maneras: *a)* como principio y fin de los bienes naturales; *b)* como principio de la gracia y objeto de la eterna bienaventuranza. Por parte de la criatura, conviene distinguir entre amor innato y elícito, entre elícito necesario y elícito libre.

Cuando hablamos del amor *natural* del ángel y del hombre frente a

[24] 1 q.60 a.5. Cf. P. GILLON, O. P., *Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás:* La Ciencia Tomista, 63 (1942) 330-342; *De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos:* Angelicum (1946) p.43-52.

[25] 1 q.60 a.5 ad 5; q.63 a.1 ad 3; a.4; q.64 a.2 ad 5; 1-2 q.89 a.4; 2-2 q.34 a.1.

Dios, nos referimos al amor que termina en Dios como principio y fin de los bienes naturales. No hay, pues, ningún peligro de pelagianismo. Y, cuando se dice que el ángel o el hombre se aman a sí mismos más que a Dios, se trata del amor *elícito libre*, que supone perversión en la voluntad libre del hombre, pero no en la naturaleza. Veamos, pues, cuál es el amor del hombre a Dios en el estado de naturaleza *íntegra*.

PROPOSICIÓN 4.ª—*En el estado de naturaleza* íntegra, *el hombre, por su virtud natural y con solo el concurso general de Dios, podía—con potencia física y moral—amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas y sobre sí mismo con amor* elícito libre, eficaz afectiva y efectivamente, *y esto por espacio de mucho tiempo y aun por toda la vida, o sea,* simpliciter, *en absoluto.*

Es decir, que en este estado el hombre puede amar a Dios más que a todas las cosas y más que a sí mismo no sólo con el afecto, sino también con las obras, cumpliendo todos los mandamientos divinos durante toda su vida. He aquí el porqué de esta afirmación. Este amor de Dios, con todas las cualidades expresadas en la proposición, es un bien *proporcionado* a las fuerzas de la naturaleza *íntegra* (a.2) y, además, muy *connatural* y *conforme con ella* (a.3). Luego en la naturaleza *íntegra* hay fuerzas suficientes para poder realizarlo con sólo el concurso general de Dios.

B) Del amor elícito libre en el estado de naturaleza pura

PROPOSICIÓN 5.ª—*En el estado de naturaleza* pura, *el hombre, por su virtud natural y con sólo el concurso general de Dios, también podría amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas y sobre sí mismo con amor elícito libre, afectiva y efectivamente eficaz, aunque no con la misma facilidad ni por tanto tiempo como en el estado de naturaleza íntegra.*

Esto se desprende de lo dicho en el artículo 2 sobre las fuerzas del hombre en este estado en orden a querer y cumplir el bien natural honesto: puede todo el bien honesto natural, aunque con mayor dificultad y menos perfección, que en el estado de naturaleza íntegra. Entre el bien natural y honesto ocupa el primer lugar el amor natural de Dios sobre todas las cosas. Exactamente lo mismo se infiere del concepto de estado *medio* entre el de naturaleza íntegra y el de naturaleza caída. Añádase a esto que en aquel estado el hombre tendría la obligación grave de amar a Dios sobre todas las cosas y sobre sí mismo y no contaría para ello con otras fuerzas que las naturales. Dios no puede imponer a la naturaleza un precepto para el cual ésta no cuente con recursos suficientes.

C) Del amor elícito libre en el estado de naturaleza caída

PROPOSICIÓN 6.ª—*En el estado de naturaleza* caída, *el hombre, por su virtud natural y con solo el concurso general de Dios, no puede amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas y sobre sí mismo* con amor afectivamente eficaz; *para esto precisa de la gracia divina sanante; pero sí puede amarle con amor verdadero, aunque afectivamente ineficaz.*

Si el hombre caído es impotente para amar a Dios con amor *afectivamente eficaz*, mucho más lo será para el *amor efectivamente eficaz*, toda vez que este amor exige mayores fuerzas.

Santo Tomás en este artículo 3 trata solamente del amor *afectiva-*

mente eficaz, dejando para el artículo siguiente el amor *eficaz en el efecto* o en la *guarda de los mandamientos*. Al distinguir estas dos cuestiones y tratarlas en dos artículos diferentes, es porque en el primero sólo se ocupa de la primera: el *amor afectivo* de Dios sobre todas las cosas.

La segunda parte de la proposición (que lo pueda amar con amor verdadero, aunque *afectivamente ineficaz)* no ofrece especial dificultad, ya que por el pecado el hombre queda gravemente enfermo, pero no muerto para el bien moral; luego puede hacer algunas obras buenas, y entre ellas amar a Dios.

La que importa más y la que es preciso demostrar es la primera parte. Las razones principales son las siguientes. Primera: El amor de Dios *afectivamente eficaz*, que bastaría para subordinar a sí todos los demás afectos de la voluntad, es un acto sumamente perfecto y difícil de la ley, pues entraña y envuelve todos los demás. Pero el hombre *caído*, por estar gravemente enfermo en el orden moral, no puede realizar un acto sumamente perfecto y difícil, para el cual se precisan todas las fuerzas de la naturaleza. Luego el hombre caído no puede amar a Dios con amor afectivamente eficaz sin la gracia sanante.

Segunda: El hombre caído está apartado de Dios *(aversus a Deo)*, fin *sobrenatural* del hombre. El amor a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas y sobre sí mismo, supone la conversión total del hombre a Dios, como a fin natural. Si, pues, el hombre caído pudiera naturalmente amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas y sobre sí mismo con amor *afectivamente eficaz*, resultaría entonces que el hombre caído estaría a un mismo tiempo apartado de Dios, autor y fin sobrenatural, y convertido a Dios, fin natural del hombre. Pero he aquí lo que implica repugnancia: que un mismo sujeto y al mismo tiempo esté apartado y convertido a Dios. La aversión de Dios como fin sobrenatural del hombre entraña necesariamente la aversión del mismo Dios en cuanto es fin natural del hombre.

Tercera: El hombre en estado de pecado tiene el bien creado como su *último* fin *total y adecuado*. Pero no es posible que un hombre tenga al mismo tiempo *dos fines últimos totales y adecuados*. Luego el hombre caído no puede tener a Dios como fin último total y adecuado; lo cual, sin embargo, se exige para el amor de Dios *afectivamente eficaz* [26].

Es, pues, absolutamente necesaria la gracia divina para que el hombre *caído* pueda amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas con amor *afectivamente eficaz*. Esta gracia es manifiestamente *sanante*. Pero ¿cuál debe ser esta gracia sanante? Si miramos solamente al objeto de este amor, proporcionado a la naturaleza, no haría falta una gracia entitativamente sobrenatural, y bastaría un *auxilio especial del orden natural*. Pero, si miramos al hombre *caído* y pensamos que no es posible la conversión a Dios, como autor natural, sin antes haber hecho desaparecer la aversión de Dios, como autor y fin sobrenatural, nos será fácil comprender que esa gracia sanante no puede ser otra que la gracia *santificante*, única que puede borrar el pecado, que separa al hombre de Dios. Es, pues, la gracia *santificante* la que sana al hombre caído y le capacita para amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas con amor afectivamente eficaz.

---

[26] SANTO TOMÁS, 1-2 q.1 a.5; P. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 p.266.

ARTICULO 4

De la necesidad de la gracia para el cumplimiento de los divinos preceptos

En este artículo se trata del amor de Dios traducido en obras, o sea, del amor de Dios *efectivamente eficaz*. Los preceptos divinos, unos son *naturales*, y *sobrenaturales* otros. Naturales se dicen los que recaen sobre un objeto natural o sobre los actos de las virtudes *adquiridas*, y sobrenaturales los que versan sobre los actos de las virtudes *per se* infusas, como los preceptos de creer, esperar y amar. Los preceptos naturales pueden ser considerados *todos* o sólo alguno o algunos de ellos. Si todos, o bien *colectivamente*, o bien *distributivamente*, cada uno en particular. En uno y otro caso conviene determinar si se trata del cumplimiento de todos los preceptos por poco tiempo o por mucho tiempo, porque el factor tiempo añade dificultad al cumplimiento del precepto.

En cuanto al *cumplimiento de los preceptos* es preciso observar que los preceptos pueden ser cumplidos de dos maneras : *en cuanto a la substancia (quoad substantiam)* y *en cuanto al modo (quoad modum)*. En cuanto a la substancia, si se cumple la substancia de lo preceptuado ; en cuanto al modo, si la cosa buena preceptuada se hace según el modo de la virtud, o sea virtuosamente. Así, por ejemplo, se puede cumplir el precepto de la limosna, dando lo que ese precepto mande, sin hacerlo por amor de Dios ; en este caso se cumple el precepto en cuanto a la substancia, pero no en cuanto al modo de la virtud de la caridad. Se puede también dar la limosna haciéndolo por amor de Dios, y entonces se cumple el precepto en cuanto a la substancia y en cuanto al modo. Este doble modo de cumplir los divinos preceptos ha sido sancionado por la autoridad de la Iglesia al condenar la proposición de Bayo en que se ridiculizaba esta distinción (D 1061). Pero téngase presente que el modo en el cumplimiento de los divinos preceptos es doble, según el doble amor de Dios, natural y sobrenatural. Es cosa muy distinta cumplir un divino precepto por amor de Dios como autor y fin de la naturaleza o hacerlo por amor de Dios autor de la gracia y objeto de nuestra bienaventuranza. En el primer caso, el modo es *natural*, como el mismo amor de Dios ; en el segundo es *sobrenatural*.

CAPÍTULO 1: DE LA APLICACIÓN DE LA VOLUNTAD PARA CUMPLIR LOS DIVINOS PRECEPTOS

PROPOSICIÓN 1.ª—*En cualquier estado en que se encuentre y por respecto a cualesquiera precepto divino, natural o sobrenatural, y en cualquier forma en que haya de ser cumplido—en cuanto a la substancia solamente o también en cuanto al modo—, el hombre tiene siempre necesidad absoluta del auxilio divino que lo haga pasar al acto* (a.4c al final).

Por las mismísimas razones expuestas en el artículo 1

CAPÍTULO 2: DE LA VIRTUD REQUERIDA PARA EL CUMPLIMIENTO DE LOS DIVINOS PRECEPTOS

§ 1. Para el cumplimiento de los divinos preceptos naturales

Los preceptos naturales pueden ser cumplidos sólo en cuanto a la substancia o también en cuanto al modo de la caridad.

PROPOSICIÓN 2.ª—*Para cumplir los preceptos* naturales *por un motivo* sobrenatural *de caridad o de amor de Dios, el hombre—en cualquier estado en que se encuentre—tiene necesidad absoluta y física de la divina gracia.*

Esta proposición es de fe divina, definida contra los pelagianos en el concilio XVI de Cartago (D 104-105) y renovada en el concilio Arausicano II (D 198) y en el Tridentino (D 809 836 842). Quien penetre el sentido de la proposición comprende en seguida la razón de la necesidad de la gracia. El motivo del cumplimiento de estos preceptos es *sobrenatural* entitativa y formalmente; luego exige un principio activo interior también sobrenatural.

El cumplimiento de los divinos preceptos *naturales* en cuanto a la substancia y en cuanto al modo natural exige la distinción de estados.

A) En el estado de naturaleza íntegra

PROPOSICIÓN 3.ª—*En el estado de naturaleza* íntegra, *el hombre podía por sus fuerzas naturales y con solo el concurso general de Dios cumplir* todos *los preceptos divinos* naturales, *no sólo individualmente tomados, sino también* en su conjunto, *lo mismo en cuanto a su substancia que en cuanto al modo* natural *de los mismos, y esto por largo tiempo y aun por toda la vida.*

La razón *a priori* es porque las fuerzas de la naturaleza en este estado están *íntegras, sanas* y *robustas;* luego pueden todo el bien natural a ellas proporcionado. Cuanto se dice en la proposición expresa un bien *natural* y *proporcionado* a la naturaleza humana; luego ésta puede realizarlo sin necesidad de nuevos auxilios (a.2). *Indirectamente* se demuestra la proposición, porque, en caso contrario, el hombre no podría evitar el pecado, ya que las fuerzas naturales no bastarían para ello y no cuenta con otros recursos con que poder remediarse (a.4).

B) En el estado de naturaleza caída

PROPOSICIÓN 4.ª—*En el estado de naturaleza* caída, *el hombre puede por solas sus fuerzas y con el auxilio general de Dios cumplir,* en cuanto a la substancia, algunos *de los divinos preceptos naturales, al menos aquellos que sean más fáciles de observar.*

Esta proposición va dirigida contra los protestantes, que niegan al hombre todo poder de obrar el bien. Se infiere ya de lo dicho en el artículo 2, donde vimos que el libre albedrío del hombre, debilitado, pero no muerto por el pecado, podía hacer algún bien natural honesto.

PROPOSICIÓN 5.ª—*En el estado de naturaleza* caída, *el hombre no puede sin la divina gracia cumplir ni uno solo de los divinos preceptos naturales en cuanto al modo natural de los mismos, o sea, por amor eficaz de Dios, autor y fin de la naturaleza.*

Esta proposición se infiere de lo dicho en el artículo anterior sobre el amor de Dios. Allí dijimos que el hombre *caído* no puede amar a

Dios, autor de los bienes naturales, sobre todas las cosas, con amor eficaz, sin el auxilio de la gracia divina sanante.

PROPOSICIÓN 6.ª—*En el estado de naturaleza* caída, *el hombre no puede sin la gracia divina sanante cumplir* todos *los divinos preceptos* naturales, *tomados* en su conjunto, *ni siquiera* en cuanto a la substancia de la obra.

La proposición es considerada por los teólogos como próxima de fe, o al menos como teológicamente cierta. Se opone diametralmente a la doctrina de los pelagianos, que suponían en el hombre fuerzas naturales suficientes para cumplir todos los divinos mandamientos. Santo Tomás en un principio enseñó que el hombre por sus fuerzas naturales podía cumplir todos los divinos preceptos *quoad substantiam operis* (*In Sent.* 2 d.28 q.1 a.3), pero en seguida cambió su modo de pensar (*De ver.* q.24 a.14 ad 7).

La proposición tiene sólido fundamento en las Sagradas Escrituras, las cuales repetidas veces nos pintan cuadros bien sombríos y tétricos del estado moral del mundo antes de la venida del Redentor [27]. Y San Pablo nos dice que la ley nos revela el pecado, pero no nos da fuerzas para evitarlo; es la gracia de Jesucristo la que vence el pecado (Rom. c.7-8). El concilio XVI de Cartago condenó la doctrina exageradamente optimista de los pelagianos (D 103-105).

Varias son las razones teológicas que abogan en favor de esta proposición. La primera nos la sugiere el artículo anterior. El hombre caído no puede cumplir el primero de todos los preceptos, que es el amor de Dios sobre todas las cosas, sin la gracia divina sanante. Luego no puede cumplir todos los preceptos naturales. La segunda nos la proporciona el artículo 2. El hombre caído está gravemente enfermo y, por consiguiente, no puede cumplir con aquello que exija todas las fuerzas de la naturaleza. El cumplimiento de todos los preceptos naturales en la forma expresada en la proposición es un acto muy perfecto y muy difícil, para el cual no bastan las débiles fuerzas del hombre caído. Una tercera puede inferirse del artículo 8. La volición del fin es la norma o regla universal que capacita al apetente para querer y realizar recta y debidamente *todos* los medios a él conducentes. El hombre caído está apartado de su último y verdadero fin; luego carece de la norma universal con la cual pueda querer y obrar recta y debidamente *todos* los medios o preceptos que conducen al logro de su último fin. Por consiguiente, el hombre caído no sólo no puede por sus fuerzas cumplir con el primer mandamiento del amor de Dios, sino que, además y a consecuencia de esto, tampoco puede cumplir con *todos* los preceptos que se refieren a los medios.

PROPOSICIÓN 7.ª—*En el estado de naturaleza* caída, *el hombre tampoco puede sin la gracia divina sanante cumplir* quoad substantiam operis *todos los divinos preceptos naturales, individualmente considerados.*

Esto es evidente cuando se trata en particular del primer mandamiento del amor de Dios sobre todas las cosas. Lo mismo debe decirse de otros preceptos en los cuales o va incluído el primer mandamiento o no pueden cumplirse sin peligro grave o sin vencer una grave tentación. Como tales suelen ser computados por los teólogos *el amor de los*

---

[27] Rom. 1,21-32; 1 Cor. 6,9-11; Eph. 2,2; 5,8; Tit. 3,3.

enemigos, la perfecta continencia y el exponerse al peligro de perder la vida por evitar el pecado.

La razón es siempre la misma: la gran debilidad en las fuerzas del hombre caído y la gran dificultad en el cumplimiento de los preceptos en cuestión.

C) En el estado de naturaleza pura

PROPOSICIÓN 8.ª—*En el estado de naturaleza* pura, *el hombre podría por sus fuerzas naturales y con solo el concurso general de Dios observar toda la ley natural en cuanto a la substancia de la obra y en cuanto al modo virtuoso natural, pero no con la misma facilidad y perfección que en el estado de integridad.*

En este estado, el hombre podía sin la gracia amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas. Luego podía cumplir los demás preceptos en cuanto al modo virtuoso natural. Además, este amor de Dios le capacitaba para cumplir todos los preceptos que se refieren a los medios. La misma conclusión se infiere del concepto *de estado medio* entre el de naturaleza *íntegra* y el de naturaleza *caída*. Por último, no se olvide que en este estado el hombre estaba obligado a cumplir *toda* la ley natural y no contaba con otros recursos que las fuerzas *naturales*. Debemos, pues, suponer que estas fuerzas bastaban para el cumplimiento de *toda* la ley natural.

§ 2. Para el cumplimiento de los divinos preceptos sobrenaturales

Algunos teólogos han aplicado a los preceptos sobrenaturales el doble modo de cumplir un precepto: en cuanto a la substancia de la obra y en cuanto al modo virtuoso. Aplicada esta distinción a los preceptos sobrenaturales, sostienen que el hombre por sus fuerzas *naturales* puede cumplir *quoad substantiam operis* los preceptos divinos sobrenaturales; pero no en cuanto al modo *sobrenatural*, en cuanto conducen a la salud eterna, «prout oportet, prout expedit». Para cumplirlos de modo y manera que conduzcan a la vida eterna es absolutamente necesaria la gracia divina elevante.

Santo Tomás parece haber compartido en un principio este modo de pensar [28], pero más tarde comprendió que tal explicación no era admisible [28a].

Los tomistas no siempre advirtieron este cambio de opinión en Santo Tomás. Así vemos a tomistas de la importancia de Capreolo, Cayetano y Domingo Soto [29] que enseñan la opinión primera de Santo Tomás. Melchor Cano y Domingo Báñez [30] han sido los primeros que reaccionaron contra esa opinión y ese modo de interpretar al Angélico Doctor. Los tomistas posteriores han seguido la senda señalada por los dos insignes teólogos de la escuela salmantina.

---

[28] *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.4c.; 3 d.36 a.6 ad 2.5; 4 d.17 q.2 a.1 q.ª1 ad 6; *De ver.* q.17 a.1 ad 4; q.23 a.7 ad 8; q.24 a.12 ad 16.

[28a] 1-2 q.51 a.4 ad 3; q.63 a.4c., et ad 1; *De virt. in communi* a.10 ad 19.

[29] CAPREOLO, *In Sent.* 1 d.17 q.1 ad 1-3; *Aureoli* contra 1.am conclusionem (ed. Paban-Pégues) t.2 p.81; CAYETANO, *In* 1-2 q.109 a.4 n.6-7; 2-2 q.171 a.2, circa ad 3; opusc. *De attritione et contritione* q.1; D. SOTO, *De natura et gratia* l.1 c.21.

[30] M. CANO, *Relectio de poenitentiae sacramento* p.2ª, concl.3, fund.4; D. BÁÑEZ, *Commentaria in* 2-2 q.24 a.2. Cf. P. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P., *La teología del acto sobrenatural:* La Ciencia Tomista, 62 (1942) 121ss.); 63 (1942) 5ss.

PROPOSICIÓN 9.ª—*Ni el ángel ni el hombre—en cualquier estado en que sea considerado—pueden por sus propias fuerzas, sin la gracia interior elevante, observar los preceptos de la ley sobrenatural ni aun en cuanto a la substancia de la obra* (quoad substantiam operis).

Como muy bien advierte D. Báñez, la expresión *quoad substantiam operis* puede entenderse en dos sentidos muy diversos. Puede significar la identidad puramente material y externa de dos actos, y entonces no hay ningún inconveniente en que un acto sobrenatural y otro natural tengan esta identidad material y externa. Puede también significar *la especie del acto*, y en este caso repugna que dos actos, uno natural y sobrenatural el otro, puedan tener una misma especie. El acto sobrenatural se distingue específicamente de su correspondiente en el orden natural. Es en este sentido como debe entendérseles en la proposición de que nos ocupamos.

Y, así entendida, la proposición no ofrece duda. Cumplir un precepto sobrenatural *quoad substantiam operis* es lo mismo que cumplirlo *quoad speciem actus*. Pero la especie del acto sobrenatural es necesariamente sobrenatural. Ahora bien, para realizar o cumplir un acto específicamente sobrenatural es preciso un principio interior también sobrenatural, que es la gracia elevante. El *modo sobrenatural* no es algo añadido a la especie del acto, sino algo intrínsecamente embebido en la misma especie. Por eso el acto de la fe divina—aun informe—es siempre *opus ad salutem pertinens* (D 1791).

De lo dicho se infiere que la gracia divina es necesaria para cumplir los divinos preceptos sobrenaturales y aun para el cumplimiento de los naturales en el estado de naturaleza caída. Cuando se trata del cumplimiento de los preceptos naturales, la necesidad de la gracia es *moral* y no *física;* y la gracia sanante requerida para dicho cumplimiento es la misma gracia *santificante*, no porque así lo requiera el objeto intentado, sino porque así lo exige el estado del hombre caído y apartado de Dios por el pecado. Esta gracia es principalísimamente *sanante* y después *elevante*.

En el cumplimiento de los preceptos sobrenaturales, la necesidad de la gracia es *física*, y su función primordial la *elevante*. Si los preceptos sobrenaturales se cumplen *quoad modum meritorium*, entonces la gracia requerida es la *justificante* o *santificante;* si se cumplen tan sólo *quoad substantiam operis* y no *quoad modum meritorium*, en este caso se requiere la *gracia habitual de la virtud correspondiente*, como para el acto de fe divina se requiere el hábito sobrenatural de la fe, y para el acto de esperar, la virtud sobrenatural de la esperanza.

ARTICULO 5

De la necesidad de la gracia para merecer la vida eterna

En los dos artículos inmediatamente precedentes, Santo Tomás estudió las fuerzas del hombre en orden a querer y cumplir objetos particulares, que en su presentación directa e inmediata eran *naturales:* tal el amor de Dios y el cumplimiento del decálogo; en los dos que ahora siguen considera esas mismas fuerzas en orden a otros dos objetos también particulares, pero primordial y aun exclusivamente *sobrenaturales:* el mérito de la vida eterna (a.5) y la preparación a la gracia (a.6).

La cuestión del mérito de la vida eterna sin o por la gracia es propuesta y estudiada dos veces por Santo Tomás : una en el artículo 5 de esta cuestión y otra en la cuestión 114 (a.2). Aunque la cuestión sea la misma, sin embargo, el enfoque es muy diverso. En este artículo, el mérito de la vida eterna es considerado como *fin* que se intenta obtener, y la gracia, como *medio* indispensable para conseguir dicho fin ; toda la cuestión se mueve en el género *de causalidad final*, como lo exige la contextura íntima de toda la cuestión 109. En el artículo 20 de la cuestión 114 se considera el mérito de la vida eterna como *efecto* y la gracia como *principio activo* del mismo ; el problema se desarrolla en el género *de causalidad eficiente* (CAYETANO, 1-2 q.114 a.2 n.1).

Sobre el mérito de la vida eterna son de notar tres errores principales. El primero es el de los pelagianos, según los cuales el hombre—aun después del pecado—puede por sus fuerzas *naturales* merecer, y *de condigo*, la vida eterna. Otro error es el de Bayo, quien enseña que el hombre en el estado de naturaleza *íntegra* podía merecer por sus fuerzas *naturales* la vida eterna ; pero en el estado de naturaleza *caída* se ha hecho indigno de la vida eterna por el pecado. Para merecer la vida eterna, el *hombre caído* necesita de la divina gracia tan sólo para que le quite la indignidad contraída por el pecado. El tercer error, diametralmente opuesto a éstos, es el de los protestantes, para quienes el hombre—aun justificado por la gracia—no puede merecer la vida eterna.

La refutación de este tercer error se hace directa y expresamente en la cuestión 114 (a.3). Aquí solamente nos ocuparemos del error de aquellos que sostienen que el hombre puede por sus fuerzas *naturales* merecer la vida eterna. Contra éstos sostenemos en la proposición siguiente que, sin la divina gracia, el hombre no puede de ninguna manera merecer la vida eterna.

PROPOSICIÓN.—*Ni el ángel ni el hombre—en cualquier estado en que sea considerado—pueden merecer la vida eterna sin la gracia divina elevante.*

Esta proposición es de fe divina, y puede ser fácilmente demostrada.

Ante todo, tenemos testimonios claros y explícitos de la Sagrada Escritura : *La remuneración del pecado es la muerte ; pero el* DON DE DIOS *es la vida eterna en nuestro Señor Jesucristo* (Rom. 6,23) ; *... a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna* (Tit. 3,7).

Además, ha sido definida por el concilio Arausicano II (D 185 191) y más tarde por el concilio Tridentino (D 809 812 842). La Iglesia volvió a inculcar esta doctrina al condenar varias de las proposiciones de Bayo [21].

Dos son las razones teológicas que alega Santo Tomás para probar esta proposición : una *general*, que vale lo mismo para el ángel que para el hombre, en cualquier estado en que éste sea considerado ; y otra *especial*, que vale sólo para el hombre *caído*.

La razón *general* es ésta. Los actos meritorios de un bien cualquiera han de reunir forzosamente dos condiciones : *a*) han de ser *proporcionados* al bien o al fin a cuyo merecimiento se ordenan ; *b*) no han de exceder la perfección del principio activo que los ha de producir. La primera condición se deduce manifiestamente de la proporción que debe de existir entre el premio y el mérito. El premiar es un acto de justicia, la cual debe dar a cada cual lo que le es *debido* : es decir, que entre mérito y

[21] D 1001-4 1007 1009 1011 1013 1015 1017.

premio debe existir *proporción, ajuste, igualdad.* La segunda condición es un principio evidente en metafísica, pues nadie puede dar lo que no tiene, o el efecto no puede ser más perfecto que la causa.

El fin que se ha de merecer es la vida eterna, consistente en la visión clara e intuitiva de la divina esencia, la cual es entitativa y formalmente sobrenatural. Luego los actos que sean meritorios de la vida eterna han de ser también entitativa y formalmente sobrenaturales. Pero actos de esta índole no pueden brotar más que de un principio activo de igual manera sobrenatural. Un principio activo interno y sobrenatural es la gracia divina elevante. La gracia, pues, *elevante* es absolutamente necesaria para poder merecer la vida eterna [82].

La razón *especial* se toma del pecado, y por eso vale sólo para el hombre *caído.* Por el pecado, el hombre es enemigo de Dios y se hace positivamente indigno de la vida eterna. Mientras subsista el impedimento del pecado, el hombre no puede hacer ningún acto grato a Dios y merecedor de la vida eterna. Pero el pecado sólo puede ser perdonado y borrado por la gracia divina. Luego el *hombre* caído necesita de la divina gracia *sanante* para poder merecer la vida eterna (1-2 q.114 a.2).

El hombre en el estado de *integridad* necesitaba de la gracia divina para merecer la vida eterna *por un solo título;* en el estado de naturaleza *caída* precisa de la gracia *por dos títulos distintos* (ib.). Esta gracia es siempre y primordialmente *elevante;* es además *sanante,* si el sujeto en que se recibe está en estado de pecado. En uno y otro caso, ya se trate de proporcionar el acto meritorio al fin, ya de borrar el pecado, la gracia requerida es siempre la gracia *justificante.*

Bayo pensó que la única razón por que la gracia era indispensable para el mérito de la vida eterna era el pecado, y por eso sostenía que el hombre en el estado de integridad podía por sus fuerzas naturales merecer la eterna recompensa. Tomó lo accesorio por lo fundamental y confundió lo circunstancial con lo esencial y eterno.

ARTICULO 6

De la necesidad de la gracia para la preparación a la gracia

Sobre la preparación de la gracia habla Santo Tomás en dos lugares: aquí, en el artículo 6 de la presente cuestión, y en el artículo 2 de la cuestión 112. En este último lugar se plantea la cuestión de si es necesaria alguna preparación para recibir la gracia santificante; en cambio, en el artículo 6 de la cuestión 109, presuponiendo la necesidad de una previa preparación, se pregunta si para esa preparación es necesaria la gracia divina o si se puede hacer con las solas fuerzas naturales. Para mayor claridad será conveniente distinguir la cuestión *dogmática* de las cuestiones que la teología mueve, estudia y resuelve en torno a los datos suministrados por la revelación. La Iglesia en sus definiciones y enseñanzas considera al hombre tan sólo en el estado *actual* de la humanidad caída, sin ocuparse de lo que pasaría en otros estados en que el hombre pudiera encontrarse, o pudiera, al menos, ser considerado. Y cuando sobre el hombre *caído* afirma que no puede prepararse para la gracia sin la gracia, no se para a determinar si esta necesidad es *física* o *moral*

[82] *I q.62 a.2; 1-2 q.109 a.5; q.114 a.2.*

y si la gracia requerida es la justificante o la actual. Todas éstas son cuestiones que la teología irá determinando.

Dos son, pues, las cuestiones que sobre la preparación a la gracia conviene estudiar: una *dogmático-positiva*, en la cual se expondrán las enseñanzas de la divina revelación sobre este problema; y otra *teológico-especulativa*, consagrada al estudio y solución de las dudas que los teólogos mueven en torno a este punto.

CAPÍTULO 1: CUESTIÓN DOGMÁTICO-POSITIVA SOBRE LA PREPARACIÓN A LA GRACIA

Ante todo es necesario recordar algunas nociones sobre la preparación en general. La preparación para recibir una forma cualquiera es de dos clases: una *positiva* y otra *negativa*. La preparación *positiva* consiste en la coaptación positiva del sujeto con la forma que ha de recibir; la *negativa*, en la expulsión o depuración de aquellas cualidades que son contrarias a la forma que se intenta introducir. Esta última será *total* o *parcial*, según que excluya *todas* las cualidades contrarias o sólo algunas de ellas. Las cualidades contrarias a la gracia son los pecados; por eso la preparación negativa *total* supone la exclusión de *todo* pecado; y la *parcial*, la exclusión tan sólo de alguno de ellos. La preparación *positiva* es a su vez doble: una *física* y otra *moral*. La preparación *positiva* y *física* consiste en la coaptación positiva y física del sujeto con la forma; puede ser *próxima, última*, o *perfecta*, y *remota*, o *imperfecta*. La preparación *moral* es también doble: la *impetración* y el *mérito*, y éste de *congruo* o de *condigno*. Véalas el lector en un breve esquema:

- *Preparación.*
  - 1) *Positiva* ...
    - a) *Física* .....
      - 1) *Ultima, próxima, perfecta, adecuada.*
      - 2) *Remota, mediata, imperfecta, inadecuada.*
    - b) *Moral* .....
      - 1) *Impetración.*
      - 2) *Mérito.*
        - a) *De congruo.*
        - b) *De condigno.*
  - 2) *Negativa.*
    - a) *Total.*
    - b) *Parcial.*

Tres son los errores que salen al paso a todo el que quiere ocuparse de la preparación a la gracia. En primer lugar, el de los *pelagianos*, para quienes el hombre puede por solas sus fuerzas prepararse a la gracia con preparación *física y moral*. Esta preparación *física* es *próxima, inmediata, perfecta y adecuada*; la *moral* es la *impetración* y el *mérito de condigno* de la misma gracia. Viene después el de los *semipelagianos*, que, distinguiendo dos categorías de hombres, la de los *privilegiados* y la de los *ordinarios* o *vulgares*, sostienen que la preparación de los primeros se hace *toda* bajo el influjo de la gracia, mientras que la de los segundos se comienza por las fuerzas *naturales* del libre albe-

drío y se consuma con la gracia. El hombre *caído*, de no mediar algún especial privilegio, comienza poniendo *por sus solas fuerzas* los actos *iniciales* de la justificación. Estos actos son a un mismo tiempo disposición *física*, si bien *remota* e *imperfecta*, y disposición *moral*, en cuanto por ellos se *impetra* y merece *de congruo* la gracia de la justificación. Y, por último, el de los protestantes, para quienes el hombre caído ni aun con la gracia divina puede disponerse para recibir la gracia de la justificación. De este último error habrá que ocuparse más tarde al explicar la necesidad de la preparación a la gracia (1-2 q.112 a.2); por el momento sólo nos interesan los dos primeros. ¿Puede el hombre *caído*, por solas sus fuerzas naturales, prepararse de alguna manera o con alguna clase de disposición a la recepción de la gracia? Los pelagianos y semipelagianos responden afirmativamente; la Iglesia, en cambio, responde negativamente.

PROPOSICIÓN 1.ª—*En el estado de naturaleza* caída, ningún hombre *puede sin la gracia divina elevante poner* acto alguno *que sea preparación* física *o* moral, imperfecta *o* perfecta, *para la recepción de la divina gracia.*

La proposición así formulada es de fe divina. En ella se resuelve el problema de la preparación a la gracia sólo en el estado de naturaleza *caída*. Dos son las afirmaciones que en ella se hacen. En la primera se sostiene, contra la doble categoría de hombres propuesta por los semipelagianos, que *todos los hombres*, sin ninguna excepción, necesitan de la divina gracia elevante para prepararse a la gracia, o, en forma negativa, que *ningún hombre* puede prepararse a la gracia sin la gracia elevante. En la segunda se dice que esta gracia divina elevante es absolutamente necesaria para *todos* los actos que de alguna manera, imperfecta o perfectamente, remota o próximamente, dispongan o preparen a la recepción de la gracia.

Demostración de la primera parte (*Ningún* hombre en el estado de naturaleza *caída* puede prepararse a la gracia sin el auxilio de la gracia divina elevante).—Consta ciertamente de diversos testimonios de la Sagrada Escritura: NADIE *puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae* (Io. 6,44); NADIE *puede decir «Jesús es el Señor» sino en el Espíritu Santo* (1 Cor. 12,3); *No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor. 3,5).

La Iglesia enseña también que *todos* los hombres, sin ninguna excepción, necesitan de la gracia de Dios para venir a la posesión de la gracia divina [52].

Demostración de la segunda parte (Esta gracia elevante es necesaria para todos los actos que de alguna manera, física o moralmente, imperfecta o perfectamente, conduzcan a la recepción de la gracia).—La Sagrada Escritura afirma que *todos* los bienes *saludables* que hay en nosotros vienen de Dios: *¿Qué tienes que no hayas recibido?* (1 Cor. 4,7); *Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces* (Iac. 1,17); *No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor. 3,5); *Cierto de que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús* (Phil. 1,6); *Pues Dios es el que obra*

---

[52] Cf. *Indiculus gratiae:* D 131 133-34; *Conc. Arausicano II:* D 180 181 187 190 191.

en vosotros el QUERER *y el* OBRAR *según su beneplácito* (Phil. 2,13). Lo propio dice, ya más en particular, de la *fe* y de la *oración* [84].

La Iglesia, por su parte, ha enseñado solemnemente que la preparación, lo mismo *física* que *moral*, a la gracia, se hacen bajo el influjo de la gracia preveniente del Espíritu Santo (D 179). Del impulso de esa misma gracia nacen *el santo pensamiento de creer, el piadoso consejo, el piadoso afecto de creer y todo afecto de una buena voluntad* (D 135 178); «*la incoación, el incremento y la consumación* de todo acto bueno» (D 139 141); *el deseo de salvación, la oración y la súplica* (D 176 1518). Asimismo, la Iglesia excluye de todas nuestras obras *naturales* cualquier razón de *mérito* en orden a la gracia [85].

La teología demuestra las dos partes de la proposición, ya sea partiendo del concepto de gracia, ya del de disposición positiva a la gracia, ya del de estado *caído* en que se encuentre el sujeto. En efecto: la gracia es por definición un don que exige ser conferido gratuitamente; pero desde el momento en que se admita alguna preparación *natural*, sea física o moral, la gracia se confiere en atención a esa preparación *natural* y no gratuitamente. El concepto mismo de gracia excluye toda preparación *natural* a la misma.

Exactamente lo mismo se infiere del concepto de *preparación positiva* a la gracia. La preparación positiva para una forma cualquiera no es otra cosa que la *incoación* de esa forma; pero incoación y término, principio y fin, comienzo y consumación de una misma cosa, tienen que estar en el mismo orden. Ahora bien, la gracia es algo entitativa y formalmente sobrenatural; luego la incoación de la gracia, o sea, la preparación a la misma, ha de ser formalmente sobrenatural. Pero una preparación formalmente sobrenatural no puede brotar de un principio que no sea sobrenatural.

El sujeto que debe ser preparado para recibir la gracia es el hombre *caído* por el pecado. El pecado aparta, separa al hombre de Dios; por eso, hombre *caído* es lo mismo que hombre *apartado, separado* de Dios. El hombre apartado de Dios por el pecado se prepara a la gracia *volviéndose, convirtiéndose a Dios*, como el que está de espaldas a la luz se prepara para recibir la luz volviéndose hacia el sol. Esta conversión a Dios se hace por el amor: amando a Dios como a último fin, es decir, sobre todas las cosas y sobre uno mismo. Pero esta conversión a Dios por el amor no es posible sin la gracia, como ya se vió en el artículo 3.

CAPÍTULO 2: CUESTIÓN TEOLÓGICO-ESPECULATIVA SOBRE LA PREPARACIÓN A LA GRACIA

La gracia divina creada se divide comúnmente en gracia *habitual* y gracia *actual*. De aquí que la cuestión de la preparación a la gracia puede desdoblarse en otras dos, según la doble división de la gracia: preparación a la gracia *habitual* y preparación a la gracia *actual*. En los teólogos antiguos y en general hasta los tiempos del concilio Tridentino se planteaba la cuestión en el primer sentido, o sea, con respecto a la gracia *habitual*. En cambio, desde el concilio Tridentino hasta nuestros días se propone la cuestión más bien en el segundo sentido, con respecto a la gracia *actual*.

---

[84] Io. 6,65; Eph. 2,8; Phil. 1,29; 1 Tim. 1,13; Rom. 8,26-27; 1 Cor. 12,3.
[85] D. 135 177 185 191 196 200 797-8 801, 813.

§ 1. De la preparación positiva a la gracia habitual

¿Puede el hombre por solas sus fuerzas prepararse para recibir la gracia *habitual* o necesita para ello de la gracia divina? He ahí cómo proponían la cuestión los grandes maestros de la teología en el siglo XIII. Para responder a esta pregunta distinguían el doble estado de naturaleza *íntegra* y el de naturaleza *caída*. El ángel y el hombre en estado de *integridad* no necesitaban de la gracia divina para prepararse a recibir la gracia santificante. Tal era la respuesta unánime de los grandes maestros, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás. Cuando se planteaba la misma cuestión en orden al hombre *caído*, ya no era unánime la solución. San Buenaventura exigía para el hombre *caído* una *gracia gratis data*. Y, si bien es verdad que esta gracia gratis data no se nos presenta en el Seráfico Doctor con contornos muy definidos y claros, no es menos cierto que con ella apuntó la solución que más tarde se hará común en las escuelas. En cambio, Alejandro de Hales y con él San Alberto Magno y Santo Tomás en sus primeras obras sostenían que el hombre *caído* no necesitaba de la gracia divina para recibir la gracia de la justificación. Para ellos, la solución a la cuestión era exactamente la misma, ya se tratara del hombre en estado de *integridad*, ya en el de naturaleza *caída*. Así pensaba Santo Tomás cuando escribió sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo [36] y las cuestiones disputadas *De veritate* (q.24 a.14-15).

Pero a partir del libro tercero de la *Summa contra Gentiles* (c.147-150.159) deja su primera opinión y sostiene ya la que será su sentencia *definitiva*, tan claramente propuesta en la *Summa Theologiae* [37] y en sus *Comentarios al Evangelio de San Juan* (c.1 lect.6), *a la Epístola a los Hebreos* (c.12 lect.3) y *a los Romanos* [38].

Sorprende ver a las lumbreras de la teología andar desorientados—al menos durante algún tiempo—en punto tan vital e importante de la gracia y haciendo excesivas concesiones al semipelagianismo. La razón de esta desorientación parece haber sido el desconocimiento de las actas del concilio Arausicano II y el de las obras de San Agustín en que *ex professo* se combate esta herejía. Santo Tomás cambió su primera opinión en seguida que se puso en contacto directo con las obras de San Agustín en que se exponen e impugnan las doctrinas de los semipelagianos.

PROPOSICIÓN 2.ª—*Ni el ángel ni el hombre—cualquiera que sea el estado en que se encuentren—pueden por las fuerzas de su naturaleza, sin la gracia interior elevante, prepararse* positivamente *para recibir la gracia* habitual. *Esta imposibilidad es aún mayor en el hombre* caído.

La imposibilidad de la preparación a la gracia por las fuerzas *naturales* se afirma no sólo para el hombre *caído*, sino también para el ángel y el hombre en el estado de *integridad;* ninguna criatura racional, en ninguna hipótesis o estado, puede prepararse a la gracia sin el auxilio de la gracia interior *elevante*. La necesidad es *física* y *absoluta* cuando se trata de la preparación *positiva*.

Las pruebas en que se apoya la proposición expuesta no son difíciles de adivinar.

---

[36] *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; q.2 a.3; 2 d.5 q.2 a.1; d.28 q.1 a.4; 4 d.17 q.1 a.2 q.ª 1c. et ad 1.

[37] 1 q.23 a.5; q.62 a.2; 1-2 q.109 a.6; q.112 a.2; q.113 a.5; 2-2 q.6 a.1; q.24 a.3.

[38] C.7 lect.3; c.8 lect. 6; c.10 lect.3. También la había enseñado claramente en el *Quodlibeto* 1 (a.7).

Repugna en primer lugar toda preparación física hecha por las fuerzas naturales.—Toda preparación *positiva* y *física* debe estar en el mismo orden que la forma para cuya recepción dispone; porque tal preparación es la *incoación* de la misma forma, y es evidente que incoación y consumación de una cosa cualquiera tienen que estar en el mismo orden. Luego la gracia y la disposición positiva y física para la misma tienen que ser del orden sobrenatural. Pero una disposición sobrenatural no puede ser procurada por las solas fuerzas naturales. Luego las fuerzas naturales no pueden en manera alguna preparar positiva y físicamente para la gracia habitual. Una segunda razón nos la facilita Santo Tomás en el artículo que estamos comentando. Y puede formularse de la manera siguiente: la disposición para recibir la gracia habitual no es otra cosa que la conversión de la criatura racional a Dios, autor de la gracia. Pero la conversión de la criatura racional a Dios, autor de la gracia, sólo puede ser hecha o causada por el mismo Dios, en cuanto es principio y fin de la gracia. Luego la preparación a la gracia habitual sólo puede ser causada por Dios, autor de la gracia, o, lo que es lo mismo, por el auxilio sobrenatural de Dios. La gracia habitual es una participación de la misma naturaleza divina que ordena la criatura racional, en la cual se recibe, a la posesión de la eterna bienaventuranza. Disponerse, pues, para recibir la gracia habitual es orientarse, dirigirse, ordenarse a la vida eterna o al mismo Dios, autor y fin de la gracia. Pero he aquí lo que sólo Dios puede hacer. En virtud de la correspondencia que debe existir entre la causa agente y la final, se infiere que cuanto mayor sea la perfección y universalidad del fin, tanto mayor ha de ser la perfección y la universalidad de la causa agente. Dios es el último fin de todas las cosas, y de modo especial es fin último de la criatura racional. Ordenar, pues, a Dios, como a último fin, sólo puede pertenecer al principio universalísimo, que es el mismo Dios. Y ordenar a Dios como a fin sobrenatural incumbe a solo Dios, como autor y fin del mismo orden. Luego sólo Dios, autor de la gracia, puede ordenar y dirigir la criatura racional hacia la gracia y por ella a la vida eterna. Hace esta ordenación por medio del auxilio de la gracia divina actual.

Igualmente repugna toda preparación moral por vía de mérito, realizada por las fuerzas naturales.—Dos sencillas razones bastan para probarlo. La gracia excluye toda razón de mérito, porque es un don liberal y graciosamente conferido. Conferir una cosa gratuitamente y conferirla por atención al mérito son dos conceptos que se excluyen mutuamente. El mérito supone en el premio razón de *débito*, el cual repugna al concepto de don gratuito. Además, mérito y premio, como derecho y débito, materia y forma, agente y fin, deben guardar entre sí proporción. Pero entre la gracia habitual, *entitativamente sobrenatural*, y los actos *puramente naturales* no hay ni puede haber ninguna clase de proporción. Luego estos actos no pueden revestir la condición de mérito en orden a la gracia.

Tampoco es posible una preparación moral por vía de impetración realizada por las fuerzas naturales de la criatura racional.—La oración, ya se la mire por parte de su fundamento *objetivo*, ya por parte de lo que supone en el sujeto orante, siempre supone y se basa en la divina gracia.

El valor *impetrativo* de la oración se funda en la *misericordia, condescendencia y gracia* de Dios, mientras que su valor *meritorio* se basa en la divina justicia (1-2 q.114 a.6 ad 2; 2-2 q.83 a.16 ad 2). Por eso la

eficacia de la *impetración* depende siempre de la divina gracia (2-2 q.83 a.15 in fine), y la oración, por la cual se impetra la gracia justificante, es ya efecto de la divina gracia (ib., ad 1).

La oración supone en el sujeto orante, además del deseo de lo que pide (ib., a.1 ad 1), la esperanza de obtenerlo y la fe en la omnipotencia y misericordia de Dios, que ha de dar lo que se pide. Supone en primer lugar la *esperanza* de obtener del poder y misericordia de Dios lo que pide, pues nadie pide sino lo que espera obtener. Supone, además, *fe* en la omnipotencia de Dios, por la cual es poderoso para darnos lo que pedimos, y *fe* también en la divina misericordia, que le inclinará a concedernos el favor solicitado (ib., a.15 ad 3).

Pero lo mismo *la fe* que *la esperanza*—aun sin estar informadas por la caridad—son dones *sobrenaturales* infundidos por Dios en nuestras almas [39]. Luego la oración, por la cual se obtiene la gracia habitual, procede ya de principios sobrenaturales.

Si, pues, no cabe ni preparación física ni moral—impetración y mérito—, es fuerza concluir que no puede darse ninguna preparación *natural* para la recepción de la gracia habitual, toda vez que no es concebible otra disposición fuera de las señaladas.

Que esta imposibilidad sea aún mayor en el hombre caído, es cosa tan clara que apenas necesita demostración. El pecado es un nuevo impedimento para el mérito de la gracia (1-2 q.114 a.2.5) e impide al que lo tiene el poder amar a Dios sobre todas las cosas, aun como principio y fin de la naturaleza (a.3). Si el hombre *caído* no puede convertirse a Dios como autor de la naturaleza, menos podrá volverse a El como autor y fin de la gracia.

PROPOSICIÓN 3.ª—*La gracia divina necesaria para la preparación de la criatura racional a la recepción de la gracia* santificante *no puede ser* habitual, *sino* actual.

La razón es porque, si fuera habitual, a su vez exigiría, por idéntico motivo, una preparación sobrenatural, dándose así lugar a un proceso infinito y absurdo. Añádase a esto que la gracia necesaria para prepararse a la justificación se ofrece y confiere de hecho a todos, mientras que no todos reciben la gracia habitual. No es, pues, la gracia habitual la que prepara la criatura racional para la gracia de la justificación. Pero, fuera de ésta, no hay otra más que la actual; luego es la gracia actual la que eleva, dispone y prepara *remotamente* para la justificación.

§ 2. De la preparación a la gracia actual

La disposición a la gracia santificante se hace bajo el influjo de la gracia actual, según acabamos de ver. Pero ¿puede acaso el hombre prepararse por sus fuerzas naturales para lograr esta gracia *actual*? He aquí un nuevo problema, que aun queda por resolver. Para su acertada solución es preciso distinguir cuidadosamente entre la primera gracia actual y aquellas otras que suceden a esta primera.

PROPOSICIÓN 4.ª—*Para la* primera gracia actual *no cabe ninguna preparación* natural, *ni* positiva *ni* negativa.

De la preparación natural positiva.—Que no sea posible ninguna preparación *natural positiva* para la *primera* gracia *actual*, es doctrina clara

[39] *Conc. Tridentino:* D 707-708 801; *Conc. Vaticano:* D 1791.

y terminante de Santo Tomás [40]. Y esta sentencia de Santo Tomás está sólidamente fundada en razón. En efecto: la gracia actual es entitativa y formalmente tan sobrenatural como la gracia habitual, a la cual se ordena, así como el movimiento y su término pertenecen al mismo predicamento. Esta sobrenaturalidad de la gracia—actual y habitual—hace imposible toda disposición realizada con las solas fuerzas *naturales*. Y, sin embargo, para la *primera* gracia *actual*, que es la primera *en absoluto* por ser la puerta para todas las demás, no cabe otra disposición que la hecha con las solas fuerzas de la naturaleza. Y, como ésta repugna, quiere decirse que no puede darse ningún género de preparación para la gracia *actual*, sino que es esta gracia *actual* la que hace toda preparación para la gracia (1-2 q.112 a.2).

De la preparación natural negativa.—La preparación *negativa* para la gracia *actual* consiste en la remoción del pecado, única cosa que puede ser obstáculo e impedimento para la gracia. La carencia de todo pecado ni dispone positivamente para la gracia ni da derecho alguno para conseguirla. El hombre en estado de naturaleza *íntegra* estaba exento de todo pecado, y, sin embargo, no tenía derecho ni título alguno que le ordenara a la gracia. En el supuesto de que Dios quiera gratuita y liberalmente comunicar su gracia, la criatura racional puede oponer o no resistencia a la acción de Dios. No oponiendo resistencia, la gracia divina proseguirá su curso hasta llegar al término intentado. ¿Puede el hombre en el estado de naturaleza *caída* no oponer ninguna resistencia a la gracia? Santo Tomás responde negativamente [41], y la doctrina de toda esta cuestión 109 conduce a esa conclusión. En efecto, la remoción del pecado puede entenderse de dos maneras diferentes: o remoción del pecado ya cometido o preservación contra posibles nuevos pecados. El hombre *caído* no puede levantarse del estado de pecado sin la gracia divina *santificante* (a.7). Tampoco puede evitar, sin la gracia *santificante*, el incurrir en nuevos pecados; primero, porque sin esa gracia no puede cumplir el primer y fundamental precepto del amor de Dios sobre todas las cosas, y segundo, porque la gracia santificante es necesaria para evitar todos los pecados. Sólo está en condiciones de evitar todos los pecados el que está *firmemente* adherido a su último fin, que es Dios; pero esta adhesión *firme* a Dios como a último fin no se obtiene más que por medio de la gracia santificante (a.8).

Ni vale decir que el hombre—previamente a la gracia *elevante*—recibe una gracia meramente *medicinal*, natural *quoad substantiam* y sobrenatural *quoad modum*, con la cual puede evitar los pecados y disponerse así *negativamente* para recibir la gracia *elevante*. Esta gracia puramente *medicinal* no es admisible, porque sólo la gracia *santificante* une el hombre a Dios como a último fin, sin lo cual ni se puede cumplir el primer precepto ni evitar la transgresión de *todos* los demás. Para evitar este o aquel pecado, basta, sin duda, un *auxilio especial* de Dios; pero para evitar la transgresión del primero y la de *todos* los demás hace falta la gracia *santificante*. Añádase a esto que en el estado de naturaleza *caída* no se da gracia *medicinal* sin que sea al mismo tiempo *elevante*, pues no son dos gracias, sino dos funciones de una sola y misma gracia. Además, esta gracia medicinal es perfectamente *inútil*. Porque, o esta gracia medicinal se da sin previa preparación *negativa* para ella, o con previa preparación. Si se admite—como es natural y lógico—que se da sin previa preparación *negativa*, exactamente lo mismo se puede y se debe decir de

[40] Cf. 1-2 q.109 a.6 ad 3 y q.112 a.2c.
[41] *Cont. Gent.* 3,160 in initio; *Ad Hebraeos* c.12 lect.3.

la gracia actual *elevante*; si se afirma que exige previa preparación *negativa*, habrá que poner para ello otra previa gracia medicinal, dando así lugar a un proceso infinito y absurdo. Debemos, pues, concluir que como Dios infunde esta gracia *medicinal*, no suponiendo una preparación previa negativa sino más bien para causarla, exactamente lo mismo puede y debe hacer con la gracia actual *elevante*.

PROPOSICIÓN 5.ª—*Para la gracia actual que no sea la primera, puede darse preparación* positiva, *hecha no ciertamente por las solas fuerzas* naturales, *sino con el auxilio de las gracias* actuales precedentes.

La gracia actual primera y las demás subsiguientes son diversas preparaciones *escalonadas* que van preparando *remota* y *próximamente* el sujeto para la recepción de la gracia habitual. La gracia actual primera, que es preparación *remota* para la gracia habitual, es disposición *inmediata* y *próxima* para la gracia actual inmediatamente subsiguiente. Por eso toda gracia actual *segunda* o *subsiguiente* es preparada por la gracia actual inmediatamente precedente.

Del axioma "Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam" en Santo Tomás

Este axioma tiene en Santo Tomás dos sentidos muy diferentes, en conformidad con la doble sentencia sostenida por el Angélico Doctor sobre la preparación a la gracia. En las primeras obras, en que sostenía la posibilidad de la preparación a la gracia habitual por las solas fuerzas *naturales*, el axioma tiene este sentido: «Facienti quod in se est *ex viribus naturae*, Deus non denegat gratiam habitualem» (al que hace lo que puede con las fuerzas *naturales*, Dios no le niega la gracia habitual).

En su segunda sentencia, Santo Tomás rechaza expresamente todo nexo entre las obras *naturales* y la gracia, lo mismo sea actual que habitual [42].

En la posición última y definitiva del santo Doctor, el axioma no puede tener más que dos sentidos admisibles: 1) «Facienti quod in se est *ex viribus gratiae actualis*, Deus non denegat gratiam habitualem» (al que hace lo que está en su poder con el auxilio de la gracia actual, Dios no le niega la gracia *habitual*); 2) «Facienti quod in se est *ex viribus prioris gratiae actualis*, Deus non denegat *ulteriores gratias actuales*» (al que hace lo que está en su mano con el auxilio de las *precedentes gracias actuales*, Dios no le niega *las subsiguientes gracias actuales*).

ARTICULO 7

De la necesidad de la gracia para la reparación del pecado

El simple título nos dice claramente que la presente cuestión sólo tiene sentido y lugar en el hombre *caído*, pues nadie puede levantarse que no esté primero caído. Levantarse del pecado no es lo mismo que cesar de pecar. Cesar de pecar sólo quiere decir cesar de cometer nuevos pecados, aunque el que así se comporta permanezca *caído* a causa de los pecados anteriormente perpetrados. En cambio, levantarse del pecado significa *reintegrarse* a todos aquellos bienes que por el pecado se habían perdido. Por el pecado mortal se pierden bienes *naturales* y *sobrenatura-*

[42] 1-2 q.109 a.6 ad 3; q.112 a.2 y 3c.

les; sobrenaturales, como la gracia santificante y demás virtudes y dones que la acompañan; *naturales,* como la subordinación de la mente a Dios, autor y fin de la naturaleza, y cuantos bienes morales de ahí se derivan. De aquí se infieren las diversas clases de resurrección del pecado. Una es la resurrección *natural,* por la cual el hombre *caído* se reintegra a los bienes *naturales* perdidos por el pecado. Esta resurrección natural puede ser *total* o *perfecta y parcial* o *imperfecta,* según que se reintegre a todos los bienes naturales o solamente a algunos de ellos (ad 3). Otra resurrección es *sobrenatural y saludable,* por la cual el hombre *caído* se reintegra a los bienes *sobrenaturales,* de los cuales había sido despojado a causa del pecado. Esta resurrección *sobrenatural* puede hacerse de dos modos: *imperfecta* o *incoativamente,* cuando el hombre caído comienza, bajo el influjo de la gracia actual, a moverse en orden a adquirir la gracia de la justificación y antes de llegar a esta meta: tal es el estado del pecador arrepentido que comienza a querer volverse hacia Dios; *consumada o perfectamente,* cuando no sólo se mueve en orden a conseguir la gracia justificante, sino que llega de hecho a la justificación (ad 1).

Reparación o resurrección del pecado .....
- 1. *Natural* o *moral* (ad 3)....
  - a) *Total, perfecta.*
  - b) *Parcial, imperfecta.*
- 2. *Sobrenatural* o *saludable.* (ad 1.)
  - a) *Incoada, imperfecta* .....
  - b) *Perfecta, consumada* .....

Estas diversas clases de resurrección del pecado, que Santo Tomás indica con bastante claridad en la respuesta del artículo y en las soluciones 1 y 3, están además muy conformes con el sentir de la Iglesia, como se deja ver en la condenación de varias proposiciones de *Bayo* (cf. D 1061-1062.1063-1064).

CAPÍTULO 1: DE LA RESURRECCIÓN SOBRENATURAL

§ 1. De la resurrección sobrenatural perfecta

Los montanistas y novacianos sostuvieron que había algunos pecados *irremisibles,* de los cuales el pecador jamás podía levantarse. En el extremo opuesto, los pelagianos enseñaban que el hombre caído puede por sus fuerzas *naturales* levantarse del pecado. La verdad, como de costumbre, está en el medio: no hay pecado que no pueda ser perdonado en esta vida y del cual el hombre caído no pueda levantarse, pero este perdón y esta resurrección sólo por medio de la gracia divina pueden ser obtenidos.

PROPOSICIÓN 1.ª—*La gracia divina* habitual *es* absolutamente *necesaria al hombre* caído *para que pueda levantarse del pecado con resurrección* sobrenatural perfecta.

Esta proposición es de fe divina, al menos por lo que se refiere a la necesidad de la gracia habitual o santificante.

Se la encuentra expresamente enseñada en la Sagrada Escritura: *Apiádate de mí, ¡oh Dios!, según tus piedades. Según la muchedumbre*

de tu misericordia, borra mi iniquidad (Ps. 51,3); *Lávame más y más de mi iniquidad y límpiame de mi pecado* (Ps. 51,4); *Aspérgeme con hisopo, y seré puro; lávame, y emblaneceré más que la nieve* (Ps. 51,9); *Aparta tu faz de mis pecados y borra todas mis iniquidades* (Ps. 51,11); *Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados* (Mt. 1,21); *El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc. 19,10); *He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo* (Io. 1,29); *Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús* (Rom. 3,23-24); *No desecho la gracia de Dios, pues si por la ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo* (Gal. 2,21); *Mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna* (Tit. 3,4-7).

La Iglesia, por su parte, ha determinado que nadie puede levantarse de ningún pecado si antes no es prevenido por la gracia del Espíritu Santo (Conc. Arausicano II: D 187); que para levantarse del pecado *original* no bastan ni la naturaleza ni la ley (Conc. Tridentino: D 793-95), sino que es necesaria la gracia del bautismo (Conc. Arausicano II: D 186 192 194), y, por último, que la reparación del pecado *mortal actual* no se puede lograr más que por medio de la gracia *justificante* (Conc. Tridentino: D 807).

La sagrada liturgia en sus oraciones y ceremonias confirma esta fe de la Iglesia (D 139-40).

El razonamiento teológico de Santo Tomás para probar esta proposición es el siguiente: La reparación *sobrenatural perfecta* implica la reparación de los tres males en que el hombre incurrió por el pecado: 1) *la mácula del pecado;* 2) *el desorden de la naturaleza;* 3) *el reato de pena eterna.* Es cierto que ninguno de estos tres males puede ser reparado sin la gracia santificante. Luego la gracia habitual o santificante es absolutamente necesaria para la reparación sobrenatural perfecta. Que la reparación *sobrenatural perfecta* sea la reparación de todos los males incurridos por el pecado, es cosa que se infiere de su definición. Todos estos males se pueden reducir a los tres enumerados: *la mácula del pecado,* que resulta de la privación de la gracia santificante; el *desorden de la naturaleza,* ocasionado por la pérdida de la gracia, y el *reato de pena eterna,* en que se incurre por el pecado mortal. Ninguno de estos tres males—se dice en la premisa menor—puede ser reparado sin la gracia santificante. La cosa es evidente cuando se trata de la reparación de la mácula, porque ésta no es otra cosa que la privación de la gracia, y una privación se repara por la restitución de la forma perdida, como la ceguera se cura con la restitución de la vista. La armonía que reinaba en la naturaleza humana antes del pecado era causada por la subordinación firme y total de la mente a Dios, y ésta operada por la gracia santificante (1 q.95 a.1). Por consiguiente, aquella armonía no puede ser restablecida mientras la mente del hombre caído no vuelva a subordinarse y unirse a Dios. Pero esta subordinación del hombre caído a Dios no puede hacerse más que por medio de la gracia santificante (a.3); luego es esta gracia la única que puede restablecer la armonía perdida. El reato de una pena sólo puede desaparecer o por condonación

de la persona ofendida o por absolución del juez. En el caso del pecado es una e idéntica la persona ofendida y el juez que tiene que entender en la causa: Dios. Sólo, pues, la gracia de Dios puede librarnos del reato de pena eterna.

§ 2. De la resurrección sobrenatural imperfecta

Como en la anterior, también en esta cuestión hay dos errores extremos. Por un lado, los protestantes y jansenistas niegan que el hombre caído, bajo el influjo de la gracia actual, puede prepararse para la justificación (Conc. Tridentino: D 817). En el extremo opuesto, los semipelagianos admiten que el hombre puede por sus fuerzas *naturales* prepararse—al menos *remotamente*—para la gracia de la justificación.

Como se ve, esta resurrección *sobrenatural imperfecta* o *incoativa* coincide substancialmente con la preparación *remota* a la justificación. El que se prepara *remotamente* para la justificación está *en vía, en el camino* de la justificación, o *ha comenzado* a justificarse; por eso esta preparación *remota* a la justificación es una resurrección *incoada, comenzada*, y, por lo tanto, *imperfecta*.

La posición de la Iglesia es que la reparación *sobrenatural imperfecta* es *posible* al hombre *caído*, pero sólo en virtud de la gracia divina *actual*.

PROPOSICIÓN 2.ª—*La gracia divina* actual *es absolutamente necesaria al hombre* caído *para que pueda levantarse del pecado con resurrección* sobrenatural imperfecta.

Es de fe divina, definida contra los semipelagianos en el Conc. Arausicano II (D 177-180) y más tarde en el Tridentino (D 797-798 808; cf. también n.1063).

No hace falta detenerse a probar esta proposición, la cual queda ya contundentemente demostrada con los argumentos aducidos para probar la necesidad de la gracia actual en la preparación a la gracia habitual (a.6). Como ya dijimos, son dos cuestiones que coinciden substancialmente.

CAPÍTULO 2: DE LA RESURRECCIÓN NATURAL

Ya Cayetano advirtió la doble posición de Santo Tomás sobre este punto (1-2 q.109 a.7 n.6 in fine). En efecto: el Angélico Doctor, en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo [43], enseña que el hombre caído puede por sus fuerzas *naturales* reintegrarse al bien moral de la virtud adquirida, pero no al de la virtud infusa. Pero en este artículo, en la respuesta *ad 3*, sostiene que el hombre caído no puede levantarse ni al bien moral de la virtud *adquirida*, o al bien moral proporcionado.

PROPOSICIÓN 3.ª—*El hombre* caído *puede por solas sus fuerzas* naturales, *sin necesidad del auxilio de la divina gracia, levantarse del pecado con resurrección* natural parcial *o* imperfecta; *pero es* moralmente *impotente para levantarse del pecado con resurrección* natural perfecta *por solas sus fuerzas* naturales, *sin el auxilio de la divina gracia* sanante.

La razón de esta proposición consta de lo dicho en artículos anteriores. El hombre *caído* puede hacer algunas obras *moralmente* buenas, con las cuales va adquiriendo hábitos buenos y desarraigando otros ma-

[43] *In Sent.* 2 d.28 expositio textus, in fine

los (1-2 q.63 a.2 ad 2). De esta manera puede ir recuperando algún bien natural perdido por el pecado. Pero esta recuperación no puede llegar a tanto que el hombre por solas sus fuerzas *naturales* y sin el auxilio de la gracia sanante se reintegre a *todo* el bien *natural*, perdido por el pecado. Para convencerse de esto, basta recordar que el hombre *caído* no puede por solas sus fuerzas *naturales* hacer *todo* el bien *natural proporcionado* (a.2), ni amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas creadas (a.3), ni cumplir toda la ley natural (a.4). Para todas y cada una de estas tres cosas necesita del auxilio de la gracia divina *sanante*, según vimos en los citados artículos.

ARTICULO 8

De la necesidad de la gracia para preservarse del pecado

Se trata en este artículo de las fuerzas del libre albedrío en orden a evitar el pecado y, consiguientemente, en orden a vencer las tentaciones que solicitan al pecado.

La tentación puede provenir del demonio, del mundo y de la carne; unas veces provienen exclusivamente del demonio, otras de la carne y otras, finalmente, del mundo; pero hay casos en que proceden conjuntamente de dos de estos agentes o de los tres al mismo tiempo. Por parte del objeto, la tentación puede ser contra un precepto *natural* o contra un precepto *sobrenatural*. La tentación, en sí misma considerada, puede ser *leve* y *grave*. Unas veces es grave en absoluto con respecto a cualquier sujeto que la experimente; otras, por el contrario, es relativamente grave sólo con respecto a un individuo dominado por una vehemente pasión o por un mal hábito. La gravedad de una tentación procede unas veces de la vehemencia o intensidad de la misma tentación; otras, del temperamento pasional o de un mal hábito adquirido de la persona tentada; otras, de la insistencia, diuturnidad y multiplicidad de la tentación, y otras, de varios de estos capítulos conjuntamente o de todos ellos al mismo tiempo. Para poder determinar la gravedad de una tentación es preciso atender a todos estos capítulos enumerados.

Frente a una tentación, la persona tentada puede ser *vencida, vencedora* o simplemente *resistente*. Es vencida cuando consiente en la tentación; es vencedora cuando prorrumpe en el acto contrario de aquel a que le solicita la pasión; es simplemente resistente cuando no accede o no consiente en la tentación, pero sin poner el acto contrario.

La resistencia o victoria de la tentación puede obedecer a motivos muy diversos. Puede desecharse una tentación cediendo a la sugestión de otra, como el que no consiente en un pecado de lujuria por motivo de avaricia o el que no se deja seducir de los halagos de la gula por motivo de vana gloria. Esta resistencia o victoria de la tentación es conocida en teología con el nombre de *falsa victoria* o *victoria pecaminosa*. Otras veces se rechaza una tentación porque es contraria a lo que Dios manda, a quien no se quiere desagradar en nada: es la *victoria meritoria*. Si un fiel pecador reacciona contra los halagos de la pasión por temor a las penas del infierno, vence o resiste a la pasión con *resistencia o victoria saludable (salutaris)*. Puede también suceder que el hombre resista a los embates de la pasión sin mira ninguna sobrenatural, por mera honestidad natural: es la *resistencia o victoria natural o puramente honesta*.

Resistencia o victoria de la tentación.....
1. *Falsa o pecaminosa:* se vence una tentación cayendo en otra.
2. *Verdadera o virtuosa* .....
   a) *Natural o meramente honesta*
   b) *Sobrenatural*....
      1) *Puramente saludable.*
      2) *Meritoria.*

Téngase muy presente que una tentación puede ser vencida o resistida, con resistencia y victoria verdaderas o virtuosas, de dos maneras muy diferentes: en cuanto al *efecto* solamente o juntamente en cuanto al *efecto* y al *afecto*. Resistir a una tentación en cuanto al *efecto* es no poner el acto *externo* a que la tentación invitaba, aun cuando interiormente se consienta en la tentación. Puede un hombre, tentado de deseos de tomar venganza, no acceder a poner el acto *externo* de venganza por temor a la pena que la justicia humana le impondrá, pero al mismo tiempo está interiormente ardiendo en deseos, plenamente consentidos, de venganza. Muchas veces también se rechaza el acto externo de lujuria, a que la pasión inclina y solicita, por temor a la deshonra, a la infamia, a la enfermedad..., pero al mismo tiempo el corazón se revuelca y se regodea en el fango de la sensualidad. En estos casos hubo resistencia a la tentación sólo en cuanto al *efecto*. La resistencia será al mismo tiempo en cuanto al *efecto* y al *afecto* cuando ni se accede al acto *externo* ni tampoco al afecto o consentimiento interior en el acto a que invitaba la tentación. Esta es la victoria o resistencia *verdadera, plena* y *perfecta* de la tentación, la cual requiere, por parte del libre albedrío, mucho mayor esfuerzo que la simple resistencia en cuanto al *efecto*. Siempre que en lo sucesivo se hable de resistencia o victoria verdadera y virtuosa de las tentaciones, ha de entenderse de victoria *completa* en cuanto al acto *externo* e *interno*, en cuanto al *efecto* y al *afecto*.

De la falsa resistencia y victoria de las tentaciones

Proposición 1.ª—*El hombre por sus propias fuerzas, sin necesidad de la gracia, puede vencer una tentación, aunque sea grave, dejándose arrastrar por otra.*

Esta proposición—además de estar atestiguada por la experiencia—se pone de manifiesto por la sencilla consideración de que el hombre tiene siempre en sí mismo fuerzas para el mal y para el pecado mientras viva en este valle de lágrimas y no medie ningún privilegio de Dios por el cual sea confirmado en el bien. Vencer una tentación cayendo en otra no es más que vencer un pecado con otro pecado. Para pecar, el hombre se basta a sí mismo.

Muy de acuerdo con esto, enseña el concilio Arausicano II que «la fortaleza de los gentiles era causada por el amor del mundo, al par que la fortaleza de los cristianos era motivada por el amor de Dios» (D 190).

DE LA VERDADERA RESISTENCIA Y VICTORIA DE LAS TENTACIONES

§ 1. Contra los preceptos sobrenaturales

PROPOSICIÓN 2.ª—*Ni el ángel ni el hombre, en cualquier estado en que éste sea considerado, pueden por solas sus fuerzas naturales, sin el auxilio de la gracia, vencer ninguna tentación contra alguno de los preceptos sobrenaturales.*

Para comprender el porqué de esta proposición es preciso considerar que no hay preceptos sobrenaturales que sean puramente negativos, pues la negación de acto, como tal, no es ni puede ser sobrenatural. Los preceptos sobrenaturales son positivos o, por lo menos, se fundan en actos positivos. Esto supuesto, la prueba de la proposición asentada podría presentarse de la siguiente manera : La tentación contra un precepto sobrenatural se vence poniendo el acto de la virtud sobrenatural contra la cual se dirige la tentación. Pero ninguna criatura puede poner un acto entitativa y formalmente sobrenatural sin el auxilio de la gracia divina. Luego ni ángel ni hombre pueden, en ninguna condición ni estado, vencer una tentación contra algún precepto sobrenatural.

La premisa mayor se desprende inmediatamente del mismo concepto de precepto sobrenatural, como queda ya indicado. La menor está basada en el principio de causalidad, y queda ya demostrada en los artículos que preceden, principalmente en el segundo.

La necesidad que se concluye en la demostración es *absoluta* y *universal;* vale para *toda* criatura en cualquier estado o condición en que ésta se encuentra o pueda ser considerada.

Para vencer las tentaciones contra los preceptos sobrenaturales de la caridad, de las virtudes morales *per se* infusas y de los dones del Espíritu Santo, se necesita, además de la gracia *actual,* la gracia *santificante.* Para vencer las tentaciones contra las virtudes sobrenaturales de la fe y de la esperanza, cuando éstas son informes, basta, además de la gracia habitual de la fe y de la esperanza, el auxilio de la gracia divina *actual.*

§ 2. Contra los preceptos naturales

Frente a las tentaciones contra los preceptos naturales cabe una triple resistencia o victoria : meramente saludable, meritoria y puramente honesta.

A) De la victoria meritoria y saludable de las tentaciones contra los preceptos naturales

PROPOSICIÓN 3.ª—*Ninguna criatura (ángel ni hombre), en ningún caso ni hipótesis, puede por solas sus fuerzas naturales, sin el auxilio de la gracia, resistir o vencer, con resistencia o victoria meritoria o meramente saludable, ninguna tentación contra los preceptos naturales de la ley de Dios.*

La necesidad es absoluta y universal. La gracia en la resistencia o victoria *meritoria* es la *santificante,* toda vez que el mérito se funda en la caridad, y ésta supone necesariamente la gracia justificante. En cambio, en la resistencia o victoria *meramente saludable,* como es la del fiel pecador que rechaza una tentación por miedo a incurrir en las penas del infierno, se requiere y basta el auxilio de la gracia *actual.*

La proposición es cierta y evidente en cuanto a sus dos partes.

Primero, en cuanto a la resistencia y victoria *meritoria.* Resistir o vencer *meritoriamente* una tentación es resistirla o vencerla de tal manera que con esa resistencia o victoria merezcamos la vida eterna. Como se pueden cumplir los preceptos naturales meritoriamente, *ex caritate,* de igual manera se pueden vencer las tentaciones contra los mismos meritoriamente (a.4). Que esta resistencia o victoria *meritoria* no se puedan obtener sin el auxilio de la gracia, aparece claro por las dos razones siguientes. En primer lugar, porque el mérito no se puede dar sin la caridad (q.114 a.2.4), y ésta sólo se puede obtener por infusión del Espíritu Santo (Rom. 5,5; D 800). Y en segundo término, porque entre mérito y premio debe existir proporción. Siendo el premio sobrenatural, cual es la vida eterna, es fuerza que los actos por los que esa vida eterna se merezca han de ser también sobrenaturales. Pero un acto sobrenatural sólo se puede poner con el auxilio sobrenatural de la gracia. Luego la gracia es necesaria para todo mérito de la vida eterna.

Segundo, en cuanto a la resistencia o victoria meramente saludable. Resistir o vencer con resistencia o victoria meramente saludable, es resistir y vencer de tal manera que con esa resistencia o victoria nos ordenemos o dispongamos más o menos remotamente para nuestra justificación y, en último término, para nuestra eterna salvación. Esta resistencia o victoria meramente saludable es imposible sin la gracia. *Primero,* porque, según la definición del concilio Arausicano II, «por las fuerzas naturales no se puede hacer ningún bien que conduzca a la salud de la vida eterna» (D. 180). *Segundo,* porque entre medio y fin, disposición y forma, debe existir proporción. El fin es sobrenatural; la forma, que es la gracia santificante, es igualmente sobrenatural. Luego todo lo que tenga razón de medio con respecto al fin de la vida eterna, o razón de disposición con respecto a la gracia de la justificación, por fuerza ha de ser formalmente sobrenatural. Y ya es sabido que acto sobrenatural requiere un principio también sobrenatural: la gracia.

B) De la victoria meramente honesta de las tentaciones contra los preceptos naturales

Las fuerzas del libre albedrío para vencer las tentaciones por motivo de honestidad natural varían según los diversos estados en que aquél se puede encontrar. De aquí la necesidad de ir estudiando el problema por separado en cada uno de los estados en que el hombre puede encontrarse.

a) En el estado de naturaleza íntegra

PROPOSICIÓN 4.ª—*En el estado de naturaleza* íntegra, *el hombre podía por solas sus fuerzas naturales, sin necesidad de la gracia divina, evitar todos los pecados mortales y veniales, tomados individual y colectivamente, contra los preceptos* naturales *de la ley de Dios, y, consiguientemente, vencer, con victoria* meramente honesta, *todas las tentaciones que pudieran surgir contra esos mismos preceptos.*

Adviértase bien que se trata del hombre en el estado de integridad, en orden tan sólo a los preceptos naturales, y de victoria meramente honesta. Dadas estas tres condiciones, el hombre por solas sus fuerzas naturales, sin necesidad de la gracia de Dios, puede evitar todos los pecados, lo mismo sean mortales que veniales, ya se los tome individual o colectivamente. En consecuencia, podía también vencer todas las tentaciones graves y leves, lo mismo consideradas individual que colectiva-

mente. Así entendida la proposición, no es difícil demostrarla. Baste aducir dos razones. Es la primera porque pecar mortal o venialmente contra los preceptos naturales es desviarse o declinar de lo que es conforme a la misma naturaleza. Pero el hombre en el estado de naturaleza íntegra podía hacer por solas sus fuerzas todo el bien proporcionado a la naturaleza y, consiguientemente, evitar todo el mal contrario a la inclinación de su propia naturaleza (a.2). Luego podía evitar todos los pecados mortales y veniales.

Una segunda razón es porque, de lo contrario, el pecado sería en aquel estado inevitable, ya que el hombre no contaría con recursos suficientes para evitarlo. Según la doctrina de Santo Tomás, el hombre en el estado de integridad no sólo podía no pecar venialmente, sino que, mientras permaneciera en ese estado, no podía cometer pecado venial ninguno (1-2 q.89 a.3). En el estado de integridad, el hombre necesitaba del auxilio *general* de Dios, que le *conservara* en el bien [44] y le *moviera* a la operación (a.1-4).

b) En el estado de naturaleza caída

¿Cuáles son las fuerzas del libre albedrío del hombre caído en orden a vencer las tentaciones y evitar el pecado? Muy varias han sido las respuestas dadas a este problema a través de la historia de la teología. Hay dos posiciones extremas: una exagera las fuerzas del libre albedrío, y otra deprime con exceso las mismas. Sostienen la primera posición los pelagianos y semipelagianos, y la segunda es defendida por los protestantes y semiprotestantes. Según los pelagianos, el hombre *caído* puede por sus fuerzas naturales evitar todos los pecados durante toda la vida y vencer todas las tentaciones incluso con victoria saludable y meritoria. Los semipelagianos enseñaban que el hombre *justificado* no necesitaba ningún ulterior auxilio para vencer las tentaciones y evitar el pecado: tal ha sido, por ejemplo, el caso de Job y el de San Pablo.

Los protestantes, por el contrario, de tal manera deprimen las fuerzas del libre albedrío caído, que éste sin la divina gracia no puede vencer ni la más leve tentación y sería siempre vencido por la concupiscencia. El libre albedrío *caído* en todos sus actos siempre peca (D 815 817). Distan poco de esta posición los semiprotestantes, como Bayo (D 1027-1030).

La doctrina católica ocupa un puesto medio entre estas dos posiciones extremas. Se advierten—como era lógico—las mismas posiciones que sobre la cuestión de las fuerzas del libre albedrío en orden a cumplir los divinos preceptos. Las mismas fuerzas que se concedan al libre albedrío caído para hacer el bien, deben serle atribuídas en orden a evitar el mal y el pecado.

Santo Tomás en su comentario a las *Sentencias* fué demasiado indulgente con el libre albedrío, atribuyéndole fuerzas para evitar todos los pecados, aun colectivamente tomados (*In Sent.* 2 d.28 a.2), pero pronto volvió sobre sus pasos, como se echa ya de ver en las cuestiones disputadas *De veritate* q.24 a.12.

PROPOSICIÓN 5.ª—*El hombre* caído *puede por solas sus fuerzas naturales, sin la divina gracia, vencer con victoria meramente honesta algunas tentaciones* leves. *(Contra protestantes y semiprotestantes.)*

La proposición ha de entenderse en el sentido de que la tentación sea leve atendida todas sus circunstancias, pues puede suceder que una ten-

[44] 1-2 q.109 a.8; *De ver.* q.24 a.13 ad 4.

tación de suyo leve se convierta en grave por la insistencia con que se presenta o por la fuerte inclinación (temperamental o adquirida) que siente la persona hacia el objeto de la tentación.

Como comprobación de la verdad de la proposición asentada, baste aducir dos argumentos. Sea el primero el tomado de la autoridad de la Iglesia, que ha condenado varias proposiciones de Bayo en que se sostenía la doctrina contraria (D 1029-1030). El segundo argumento está basado en la doctrina expuesta en el artículo 2 de esta cuestión. Allí se dijo que el libre albedrío del hombre caído podía sin la gracia hacer algún bien honesto. Por las mismísimas razones puede también vencer las tentaciones leves, pues las mismas fuerzas se requieren y bastan para hacer el bien que para evitar el mal.

PROPOSICIÓN 6.ª—*El hombre caído no puede, sin el auxilio de la gracia, vencer todas las tentaciones graves colectivamente tomadas ni evitar todos los pecados mortales durante toda la vida o un lapso largo de tiempo. (Contra los pelagianos.)*

Esta proposición es en teología completamente cierta. Algunos teólogos creen que pertenece al dogma; los menos exigentes sostienen que es teológicamente cierta.

Los fundamentos en que se apoya la proposición son los siguientes:

En primer lugar, la Sagrada Escritura con insistencia nos recomienda perseverar en la oración a fin de que no caigamos en la tentación [45] y de dar gracias a Dios por habernos librado del pecado y por haber superado las tentaciones [46]. Esto supone que sólo en virtud del auxilio divino podemos superar las tentaciones y evitar los pecados.

La Iglesia se ha pronunciado con toda claridad sobre el particular. Los Padres del concilio Milevitano II, en carta al papa Inocencio I, reprueban la posición de los pelagianos, que, rechazando la necesidad de la oración para vencer las tentaciones, ponían toda su confianza en las fuerzas del libre albedrío (ML 20,569). Y el papa Inocencio I, contestando a los Padres del concilio Milevitano II, les dice, entre otras cosas, que «el hombre privado de la divina gracia por necesidad ha de caer en los lazos del diablo» (ML 20,591). Y el mismo Pontífice, en carta a los Padres del concilio Cartaginense, les dice que, «sin los remedios cotidianos que Dios nos prepara, en manera alguna podríamos superar los humanos errores» (ML 33,781; D. 132). La misma idea repite Celestino I en carta a los obispos de Francia (ML 50,532).

El concilio Arausicano II ha definido que «es efecto del favor divino el que contengamos nuestros pies de la falsedad y del error» (D 182) y que «los regenerados y sanados necesitan siempre implorar el auxilio divino para poder llegar a buen fin o *para poder perseverar en el bien obrar*» (D 183). Si esto se dice de los regenerados y justos, con mucha más razón habrá que decirlo de los pecadores.

La liturgia en casi todas sus oraciones implora el auxilio divino para vencer las tentaciones y superar el pecado. Sólo del favor divino espera el triunfo de las tentaciones y la evitación del pecado.

La teología, por su parte, aduce también razones contundentes. Algunas de ellas no son más que simple aplicación de la doctrina expuesta en los artículos precedentes. En el artículo 2 se vió que el hombre caído,

---

[45] Mt. 6,13; 26,41; Eph. 6,10; 2 Petr. 2,9.
[46] Ps. 17,30; 29,8; Rom. 8,37; 2 Cor. 2,14.

por estar gravemente enfermo, no podía querer ni ejecutar todo el bien de la virtud adquirida o proporcionado a la humana naturaleza. Luego en algo tiene que fallar ; y este fallo, esta infracción, es el pecado. En el artículo 3 se demostró que el hombre caído no puede sin la gracia amar a Dios sobre todas las cosas. Luego, cuando obligue el cumplimiento de este primer y fundamental precepto, el hombre en estado de pecado no lo puede cumplir. En el artículo 4 se probó que el hombre caído no podía cumplir *todos* los preceptos naturales. Luego la infracción de algunos de ellos es inevitable para el hombre que vive en estado de pecado. A estos argumentos añade Santo Tomás en el presente artículo dos nuevos. Son del tenor siguiente :

El hombre caído o en estado de pecado mortal carece de la regla o norma de la recta operación, que es el fin último. Pero es imposible que quien carece de la regla de recta operación, siempre y en todo obre en conformidad con dicha regla. Luego el hombre caído no puede evitar todos los pecados mortales ni vencer todas las tentaciones graves por un fin meramente honesto.

En esta demostración es evidente que el hombre *caído* está apartado de Dios, que es nuestro último fin ; es también evidente que Dios es la regla y norma de toda normalidad. Todo lo que aparta y separa al hombre de su último fin, Dios, es pecado mortal. Luego el hombre, que por el pecado está apartado de Dios carece de la regla y norma de la recta operación.

Es, por otra parte, un hecho innegable de experiencia que el hombre—y máxime el caído—está sometido a un continuo flujo y reflujo de pasiones que tienden a separar su corazón de su verdadero bien, que está en Dios. Son muchos y muy variados los bienes sensibles que solicitan con importuna insistencia el corazón del hombre hacia el mal ; son también muchas las dificultades que impone el exacto cumplimiento de todos nuestros deberes. ¿Qué hará el corazón del hombre pecador, tan continuamente agitado de adentro y de afuera por objetos que le impulsan al pecado? ¿Qué hace un navío sin timón en medio de un mar fuertemente agitado? En vez de marcar el rumbo y dirección a su marcha, tendrá que seguir el rumbo que le impongan las olas embravecidas. Este navío es una imagen perfecta del corazón del pecador. Este también carece de timón, o sea, de regla, de norma de conducta ; al mismo tiempo es agitado de las olas de todas las pasiones humanas. ¿Con qué pone freno a esas pasiones? ¿Con qué hace frente a tantas dificultades y peligros? Lo que le podía sostener y dar consistencia es su adhesión firme a su último y verdadero bien. Pero esto es puntualmente lo que le falta, por estar *caído* y *apartado* de Dios. Ante la oportunidad de un pecado grave, ¿qué barrera puede ofrecer el temor de perder a Dios en quien lo tiene ya perdido?

El hombre *caído,* además de estar apartado de Dios, está convertido al bien creado como a su último fin. Pero resulta que en los *casos repentinos,* en que el hombre no puede proceder con larga y madura deliberación, obra según el fin preconcebido o según el hábito previamente adquirido. En el pecador, es obrar mal y pecaminosamente. Obrar según el fin preconcebido o según el hábito previamente adquirido. Luego siempre que el pecador se ve en la precisión de obrar sin una previa y larga deliberación, se conducirá según sus fines pecaminosos y cometerá pecado.

PROPOSICIÓN 7.ª—*El hombre caído no puede por solas sus fuerzas naturales, sin el auxilio de la gracia, vencer ninguna tentación grave, aun individualmente tomada, con victoria meramente honesta.*

Las dos proposiciones anteriores exponían la doctrina clara y terminante de la Iglesia, y por eso en ellas reinaba perfecta conformidad entre los teólogos. En cambio, esta última proposición contiene doctrina de libre discusión entre los teólogos, de los cuales unos la afirman y otros la niegan. La doctrina de nuestra proposición expresa la sentencia casi común entre los tomistas, a la cual se adhieren muchos y graves autores de otras escuelas.

Santo Tomás en el cuerpo del artículo considera la cuestión en orden a la gracia *habitual,* sin la cual el hombre *caído* puede evitar cada uno de los pecados graves, pero no la colección de todos ellos. Ciertamente que para evitar todos los pecados graves por toda la vida o por un lapso largo de tiempo se precisa la gracia *habitual,* pues Dios no concede de modo habitual los auxilios de la gracia *actual*—al menos de ley ordinaria—sino a quien esté adornado con la gracia de la justificación, por la cual se hace amigo de Dios y no desmerecedor e indigno del favor divino. Pero el hombre destituído de la gracia habitual, ¿puede, sin el auxilio de ninguna otra gracia y por solas sus fuerzas naturales, vencer alguna tentación grave? He aquí el problema que se plantea en nuestra última proposición, y al cual contestamos que, sin la gracia de Dios—al menos actual—, el hombre caído no puede vencer ninguna tentación *grave,* aun aisladamente tomada. Esta gracia actual puede consistir, bien en una *especial iluminación de la mente,* por la cual Dios representa al pecador, ora la hermosura de la virtud contra la cual es tentado, ora la fealdad y torpeza del pecado al cual es solicitado por la tentación, bien *infundiendo en la voluntad* afectos de simpatía hacia la virtud o de antipatía y repugnancia hacia el acto del pecado, bien *de las dos maneras al mismo tiempo.* Así es como de hecho va Dios preparando el corazón del pecador al aborrecimiento del pecado y a la prosecución de la virtud por medio del dolor de *atrición* [47]. Vea ahora el lector las razones en que se apoya nuestra afirmación.

Cuando el Salvador en el huerto de Getsemaní dijo a sus discípulos: *¿Por qué dormís? Levantaos y orad para que no entréis en tentación* (Lc. 22,46), se refería evidentemente a una tentación concreta y determinada, a la que iban a sufrir con motivo de su pasión.

Inocencio I, en su epístola al concilio de Cartago, dice que, «*sin los remedios cotidianos* que Dios nos concede, de ninguna manera podríamos vencer los humanos errores» (D 132). La necesidad de los *remedios cotidianos* supone que se trata de las tentaciones que pueden ocurrir cada día y no sólo de las que se ofrecen durante la vida o un lapso largo de tiempo. Y el papa Zósimo dice que «*no hay ningún tiempo* en el cual no necesitemos del auxilio divino» (D 135). Y en el *Indiculus gratiae* se lee: «Nadie puede superar las asechanzas del diablo ni vencer las concupiscencias de la carne, a no ser el que *por medio del auxilio cotidiano de Dios* ha recibido la perseverancia de la buena conducta» (D 132).

San Agustín abunda en el mismo sentido cuando nos dice que Dios por sus preceptos «nos advierte qué debemos hacer en las cosas *fáciles* y qué debemos *pedir* en los casos *difíciles*» (*De natura et gratia* c.69 n.83).

[47] Cf. D 898; D. THOMAS, 3 q.85 a.5c et ad 3; SALMANTICENSIS, *De gratia* disp.2, dub.8 n.291.

Y esto dice hablando de los justos; ¿qué no diría de los pecadores? Como San Agustín se expresan San Próspero, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Gregorio.

Tampoco faltan razones teológicas, y he aquí algunas más principales:

Sea la primera que las tentaciones graves contra el amor de Dios sobre todas las cosas, o cuya victoria implique este amor, no pueden ser vencidas, ni aun individualmente consideradas, sin la gracia de Dios, toda vez que—según vimos en el artículo 3—la gracia divina es necesaria para cumplir con este primer y fundamental precepto. Y así, quien se viera en el trance de cometer un pecado grave o perder la vida no puede superar la tentación sino amando el bien de la virtud, y, por consiguiente, a Dios, más que a sí mismo y más que a todos los bienes del mundo.

Vimos más arriba que el hombre pecador no podía en los *casos repentinos* vencer el pecado por no haber tiempo a la larga y madura consideración. Por idéntica razón es preciso afirmar que, cuando el hombre *caído* se ve repentina y vehementemente sorprendido por una grave tentación, obrará según el fin preconcebido o el hábito adquirido, y así consentirá en ella.

Las dos razones hasta ahora aducidas demuestran la proposición arriba asentada sólo en cuanto a tentaciones graves particulares y determinadas. Veamos ahora una razón que la demuestre en toda su universalidad. Para vencer una tentación *grave* se precisan todas las fuerzas del humano albedrío. Pero el albedrío del hombre caído está gravemente herido y notablemente disminuído en sus fuerzas. Luego no puede vencer ninguna tentación grave. Para vencer una tentación grave no basta cualquier esfuerzo de la voluntad, sino que hace falta un esfuerzo *supremo*. ¿Está el pecador en condiciones de hacer este esfuerzo supremo? Evidentemente que no. El pecador está gravemente enfermo; pero un enfermo grave no sólo no puede hacer todos los actos que realiza un hombre sano, sino que tampoco puede ejecutar aquellos actos que exijan un esfuerzo *grande, supremo,* pues éste requiere una naturaleza *robusta*. El hombre pecador tiene sus fuerzas gravemente debilitadas y se encuentra ante un enemigo que le presenta un combate *duro* y *grave*. Sus fuerzas son evidentemente desproporcionadas para poder superar al enemigo que le ataca. Sólo le queda el recurso de la oración y de la gracia.

No se olvide que estamos siempre hablando en el supuesto de una victoria honesta *completa* y *perfecta,* es decir, en cuanto al acto *exterior* y al *interior juntamente*. Teniendo presente esta idea, se resuelven sin dificultad muchos casos que pudieran presentarse como dificultad contra nuestra proposición. Vencer el acto exterior es relativamente fácil, y a ello pueden contribuir el amor de gloria mundana, el temor de la infamia, de la enfermedad, del castigo, etc. En cambio, el acto puramente interior carece de todas estas defensas.

El auxilio *especial* necesario para vencer una tentación grave es comúnmente la gracia divina; pero hay casos en que puede ser un auxilio *especial* de orden natural (2-2 q.136 a.3 ad 2).

Aunque el hombre pecador no pueda por sus fuerzas *naturales* vencer las tentaciones graves, no por eso deja de tener responsabilidad en el pecado, pues siempre puede vencer, si no por sus fuerzas, sí por el auxilio divino, que sin duda lo tendrá, sobre todo si recurre a la oración.

c) **En el estado de naturaleza pura**

PROPOSICIÓN 8.ª—*El hombre creado en el estado de naturaleza* pura *podría por solas sus fuerzas, sin necesidad de gracia especial, resistir a todas las tentaciones* graves *de aquel estado, pero no sin dificultad.*

Esta tesis no ofrece dificultad después de lo dicho sobre las fuerzas del hombre en este estado en orden a cumplir los divinos preceptos naturales. Vimos en el artículo 4 que podría cumplir con todos los preceptos naturales *quoad substantiam*, aunque no sin dificultad. Como no se pueden cumplir los preceptos sin vencer las tentaciones que pudieran obstaculizar el cumplimiento de aquéllos, es fuerza concluir, en buena lógica, que el hombre en el estado de naturaleza *pura* podría vencer —aunque fuera con dificultad—las tentaciones que ocurrieran en aquel estado. Por otra parte, el hombre tendría en aquel estado obligación de vencerlas y no contaría con otros recursos para el efecto que las propias fuerzas naturales.

Réstanos aún considerar las fuerzas del hombre caído y reparado por la gracia en orden a evitar el pecado y vencer las tentaciones; pero lo dejamos para el artículo siguiente, en que se trata de las gracias de que tiene necesidad el hombre ya justificado.

ARTICULO 9

De la necesidad de la gracia en el hombre justificado para obrar el bien y evitar el pecado

En los ocho artículos precedentes, Santo Tomás fué examinando diligentemente las fuerzas del libre albedrío en orden a obrar el bien y a evitar el mal: para qué se bastan las fuerzas naturales del libre albedrío, y para qué, no siendo éstas suficientes, precisan del auxilio de la divina gracia. En los dos artículos restantes (9 y 10) considera las fuerzas del albedrío humano ya *sanado*, y *elevado* por la gracia justificante. ¿Basta esta gracia justificante para que el justificado pueda obrar el bien y evitar el mal, o precisa aún de ulteriores auxilios de la gracia? He aquí el problema que ahora se nos presenta.

Los *pelagianos* respondían al problema diciendo que la gracia justificante no confería fuerzas para evitar los pecados; lo único que hacía era conceder la remisión de los ya cometidos (D 103). Las fuerzas para evitar el pecado y obrar el bien residían única y exclusivamente en el libre albedrío. Los *semipelagianos* admitían que la gracia santificante confería al hombre fuerzas para obrar el bien y evitar el mal, pero que, fuera de ella, ya no era necesario ningún otro ulterior auxilio divino. Los *protestantes* sostienen que los pecados son inevitables aun en el hombre justificado; lo único que hace la gracia justificante es que esos pecados no le sean imputados al justo.

¿Cuál es la doctrina de la Iglesia sobre este particular? ¿Qué enseña Santo Tomás sobre este punto? Esto es lo que vamos a poner en claro en las líneas que siguen.

NO ES NECESARIO NINGÚN OTRO AUXILIO DIVINO HABITUAL

PROPOSICIÓN 1.ª—*El hombre justificado no precisa ningún otro auxilio divino* habitual *para obrar el bien y evitar el mal.*

El hombre justificado no sólo está revestido de un ser divino y sobrenatural, que le confiere la gracia justificante, sino que en todas sus potencias está vigorizado y fortalecido por hábitos infusos que le capacitan para ejecutar los actos propios de cada potencia y, consiguientemente, para evitar los actos contrarios a la inclinación del hábito. En este orden de hábitos está el justo perfecta y suficientemente equipado y no precisa de ningún hábito nuevo.

NECESIDAD DE ULTERIORES AUXILIOS DIVINOS ACTUALES

§ 1. Necesidad de un auxilio divino actual general

PROPOSICIÓN 2.ª—*El hombre ya justificado, en cualquier estado en que se encuentre, tiene necesidad absoluta del auxilio divino* actual sobrenatural *para ejecutar cualquier acto sobrenatural, lo mismo sea fácil o difícil, imperfecto o perfecto.*

Este auxilio *actual* se dice y es *general,* porque se requiere en *todo* estado y para *cualquier* acto. Es, además, un auxilio *sobrenatural,* porque es moción de un hábito sobrenatural y causa de un acto sobrenatural, y claro está que ha de acondicionarse al hábito en el cual se recibe y al acto a cuya producción se ordena. Con razón Santo Tomás lo llama en este artículo *auxilium gratiae,* auxilio de la gracia : no sólo auxilio *gratuito,* expresión menos fuerte, sino *auxilium gratiae.*

Este auxilio *actual sobrenatural general* es debido al justo en cuanto tal, porque Dios no infunde en nuestras potencias hábitos para dejarlos condenados a la total inactividad. Estos hábitos están ordenados a la operación, a la cual, sin embargo, no pueden pasar sino por medio de la moción divina. Por esto dichos hábitos reclaman la moción divina, y ésta les es en algún modo *debida.* Como en el orden natural se distinguen comúnmente dos auxilios, uno *general* y otro *especial,* de igual manera en el orden sobrenatural es preciso distinguir estos dos auxilios : uno *general,* que es debido a todos los agentes sobrenaturales, y otro *especial,* que no es debido y con el cual Dios, sin embargo, interviene cuando a El así le place (1-2 q.110 a.2 ; *Ad Rom.* c.9 lect.3 ; *In Ps.* 31).

Como general, este auxilio es *meramente aplicativo* y *no elevativo o roborativo* de la potencia en orden a producir el acto sobrenatural en cuanto tal. Añado *en cuanto tal,* porque, si se trata de producir el acto segundo, en cuanto dice mayor actualidad que el acto primero o en cuanto contiene la perfección de la existencia, entonces ninguna virtud creada, ni *natural* ni *sobrenatural,* tiene virtud *completa* para producirlo, y en este sentido necesita de *virtud corroborante* [44].

Veamos ahora las razones en que se fundamenta nuestra proposición.

Escuchemos en primer lugar la voz de la Escritura. Jesús, dirigiéndose a sus apóstoles (por consiguiente, *a justificados),* les dice : *Sin mí no podéis hacer nada* (Io. 15,5). Luego el justificado todavía necesita del auxilio divino, y para *todo* acto, porque sin él *nada* se puede hacer. San Pablo también afirma de modo categórico y universal que Dios *obra en*

[44] Cf. SALMANTICENSES, *De gratia* disp.5 dub.5 n.94.

nosotros el QUERER *y el* OBRAR *según su beneplácito* (Phil. 2,13) : el querer y el obrar sin ninguna restricción, en toda su universalidad. Y téngase presente que hablaba a los cristianos y justos.

La Iglesia no puede ser más explícita en sus concilios, por medio de sus pontífices y en su liturgia.

El pensamiento de la Iglesia se pone ya bien de manifiesto en el *Indiculus gratiae,* en el cual se leen las siguientes expresiones : «Para que los fieles *hagan alguna cosa buena,* Dios les toca el corazón con *paternales inspiraciones...,* de tal manera que *en todos y cada uno* de los buenos movimientos de la humana voluntad sientan que más les vale el auxilio divino que el libre albedrío» (D 134, al fin). «Dios de tal manera obra en los corazones de los hombres y en el mismo libre albedrío, que el *santo pensamiento, buen consejo y todo movimiento de la humana voluntad sea de Dios,* porque por aquél podemos hacer algún bien, sin el cual nada podemos... ¿Qué momento hay en que no necesitemos de su divino auxilio? Porque en *todos los actos, causas, pensamientos, movimientos,* ha de ser invocado como auxiliador y defensor» (D 135). «Debemos confesar y reconocer que Dios es autor de *todos los buenos afectos y obras, de todas las inclinaciones y de todas las virtudes,* por las que desde el principio de la fe se tiende a Dios» (D 141).

El concilio II de Orange insiste en la misma idea. «*Siempre que obramos alguna cosa buena,* Dios obra en nosotros y con nosotros para que la ejecutemos» (D 182). «El hombre no realiza *ninguna cosa buena* sin que Dios haga que la ejecute» (D 193). «Esto debemos confesar y creer : que *en toda obra buena* no somos nosotros los que comenzamos y somos después ayudados por la misericordia de Dios, sino que es el mismo Dios el que, sin preceder ningún mérito por nuestra parte, comienza inspirándonos la fe y el amor de Sí mismo para que busquemos fielmente el sacramento del bautismo y para que, después del bautismo, podamos *con su auxilio* cumplir lo que sea grato a su divina voluntad» (D 200).

No está menos explícito el concilio Tridentino cuando dice que «Jesucristo *influye constantemente en los justificados una virtud, la cual siempre precede, acompaña y consigue las obras de los mismos*» (D 809). Recogiendo e interpretando este paso del concilio Tridentino, el concilio Vaticano, en uno de sus esquemas, se expresaba así : «Estas obras buenas, *las cuales se hacen mediante la gracia preveniente, concomitante y subsiguiente,* no son meritorias de la vida eterna sin el don de la gracia santificante, por el cual los justos son unidos con Cristo como miembros con su cabeza, y como hijos de Dios por gracia, asociados al Hijo de Dios por naturaleza» *(Coll. Lacensis,* VII 564).

El concilio Moguntino, celebrado en el año 1549, en el capítulo 8 dice textualmente : «Las obras de los justificados son efectos de la gracia de Dios, y se hacen *por la moción y auxilio del Espíritu Santo (et movente et adiuvante Spiritu Sancto fiunt)...,* y del Espíritu Santo, *como de motor y operador de todo bien,* reciben su grande dignidad *(de Spiritu Sancto velut omnis boni operis motore et operatore sumunt)* (cf. MANSI, 32,1406).

La liturgia nos brinda muchas y preciosas oraciones en que se pone de manifiesto esta verdad. Baste citar, por modo de ejemplo, la oración que se reza todos los días en *Pretiosa:* «Actiones nostras, quaesumus Domine, *aspirando praeveni et adiuvando prosequere,* ut *cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te caepta finiatur».*

De San Agustín pudieran aducirse muchos testimonios para probar

nuestra proposición, pero baste el que Santo Tomás trae en el *Sed contra* de este artículo 9.

Razones teológicas aduciremos solamente dos: una, tomada de los altos principios de la metafísica, y otra, traída del campo de la divina revelación.

La razón metafísica es la que Santo Tomás apunta aquí en este artículo, y que expuso ya ampliamente en el artículo 1 de esta misma cuestión. Ninguna potencia ni hábito puede pasar al acto segundo de la operación sino por la moción del primer motor inmóvil. Las virtudes sobrenaturales e infusas son también hábitos que para pasar al acto de la operación necesitan de la moción del primer y supremo motor del orden sobrenatural, Dios. «Ninguna naturaleza creada, corporal o espiritual, por muy perfecta que sea, puede pasar al acto si no es previamente movida por Dios» (a.1).

La razón, inspirada en las mismas fuentes de la divina revelación, puede reducirse a esto. Si el hombre *justificado* se aplicara a sí mismo a la operación, resultaría que el principio de la obra *buena, saludable* y *meritoria de vida eterna* partiría del hombre y no de Dios, contra lo que enseña el concilio Arausicano II, que *en toda obra buena* el comienzo es de Dios y no del hombre (D 200). *Aplicarse* a la operación es lo mismo que *iniciar, incoar* la operación. Luego, si el hombre se aplica a sí mismo a la operación, es él quien *inicia* y quien *incoa* la operación; pero, si es aplicado por Dios a la operación, entonces es Dios quien *inicia* e *incoa* la operación, y no el hombre, que secunda el impulso divino.

§ 2. Necesidad de un auxilio divino actual especial

Este auxilio se llama y es especial porque no se requiere en todo estado, sino que es propio de un estado determinado; y aun dentro de este estado no es necesario para todos los actos, sino sólo para algunos determinados actos. Por lo mismo que es especial, no es debido al justo, aun considerado bajo la razón formal de justo. De aquí se infiere que este auxilio no es meramente *aplicativo*, sino además *sanativo y corroborativo*.

Veamos la existencia y necesidad de este auxilio *especial* en cada uno de los estados en que puede encontrarse el justo. Estos estados son tres: estado de gloria, estado de integridad y estado de naturaleza caída y reparada.

A) En el estado de gloria

PROPOSICIÓN 3.ª—*En el estado de gloria, el justo puede realizar todos los actos propios de aquel estado con solo el auxilio* general, *sin necesidad de auxilio* especial *ninguno* (ad 1).

La razón de esto es porque, en aquel estado, lo mismo la gracia que las virtudes y dones se encuentran en estado *perfectísimo*, lo cual les permite someter totalmente la humana naturaleza a sus tendencias e inclinaciones. Dominando la gracia totalmente a la naturaleza, el justo pide y reclama ser *siempre* movido según las inclinaciones y tendencias de los hábitos sobrenaturales de que está revestido y dominado. Luego el estado de gloria no requiere ningún auxilio *especial* que exceda las exigencias de los hábitos sobrenaturales tal como se encuentran en aquel estado.

B) En el estado de integridad

PROPOSICIÓN 4.ª—*En el estado de* integridad, *los ángeles y nuestros primeros padres podían con solo el auxilio* general, *y sin necesidad de ningún auxilio* especial, *cumplir todos los divinos preceptos y evitar todos los pecados.*

Lo mismo en los ángeles que en nuestros primeros padres, hay que distinguir cuidadosamente el estado de integridad y el de gracia; los dos se encuentran juntos en una misma persona, pero no confundidos. Considerando el estado de *integridad*, ángeles y primeros padres podían por solas las fuerzas *naturales* y con el auxilio *general natural* de Dios cumplir todos los preceptos *naturales* y, al mismo tiempo, evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones contra los mismos. Por lo que respecta al *estado de gracia* dentro del de integridad, ángeles y primeros padres podían por las *virtudes sobrenaturales e infusas* y con el auxilio *general sobrenatural* cumplir todos los preceptos *sobrenaturales*, y, consiguientemente, evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones en oposición con aquéllos. La razón de esto radica en que, en aquel estado, ni las fuerzas naturales ni las virtudes sobrenaturales e infusas encontraban en el sujeto ninguna *resistencia, dificultad* o *rémora*. Por eso podían muy connaturalmente ser aplicadas y movidas a todos los actos que les eran proporcionados.

C) En el estado de naturaleza caída y reparada

Las fuerzas del hombre justificado pueden considerarse, bien en orden a evitar el pecado mortal, bien con respecto a precaver el venial. Consideremos estas dos cuestiones por separado

a) En orden a evitar el pecado mortal

PROPOSICIÓN 5.ª—*Para que el hombre* justificado *pueda durante toda la vida o un lapso largo de tiempo cumplir todos los divinos preceptos (naturales y sobrenaturales) y evitar todos los pecados, venciendo cuantas tentaciones pudieran surgir contra ellos, precisa de una* gracia actual especial *de Dios.*

En la proposición se trata del hombre *justificado* en el estado de naturaleza caída y reparada en orden a evitar *todos* los pecados graves colectivamente tomados, lo mismo sean contra los preceptos naturales que contra los sobrenaturales; y esto no por espacio de una hora o dos, sino por espacio de mucho tiempo *(diu)*. El tiempo no se puede fijar matemáticamente, pues depende de mil circunstancias, que son distintas en cada sujeto. No debe atenderse al tiempo solamente, sino además a otras circunstancias, como son temperamento, ambiente en que se vive, tentaciones, ocasiones, género de vida, etc. El tiempo que puede ser corto para uno, puede ser muy largo para otro. Cuando se dice *durante toda la vida*, este período de tiempo ha de entenderse por lo que en condiciones normales suele durar la vida como término medio. Al lado de este espacio de tiempo, hay otros menos dilatados, pero suficientemente largos, en los cuales también se requiere un auxilio *especial*. Por eso usamos las dos fórmulas, *durante toda la vida* o *un lapso largo de tiempo.*

Decimos que este auxilio que el justo precisa es *especial*, porque no le es debido, ni siquiera formalmente, en cuanto justo. Lo da Dios fuera

de todo débito, por su bondad y misericordia. Prueba palmaria de esto la tenemos en que el justo debe pedirlo e impetrarlo por la oración humilde, fervorosa y perseverante.

La proposición es, por lo menos, teológicamente cierta. Veamos las razones en que se apoya:

La Sagrada Escritura, por boca de nuestro divino Maestro, nos enseña a orar y vigilar para no caer en la tentación. *Y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos de mal* (Mt. 3,13). *Velad y orad, para que no caigáis en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es flaca* (Mt. 26,41). San Pedro amonesta a los fieles cristianos, diciendo: *Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar. Habéis de resistirle firmes en la fe* (1 Petr. 5,8). No está menos expresivo San Pablo: *Por lo demás, confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder; vestíos de toda la armadura de Dios, para que podáis resistir a las insidias del diablo; que no es nuestra lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires. Tomad, pues, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y, vencido todo, os mantengáis firmes. Estad, pues, alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia y calzados los pies, prontos para anunciar el evangelio de la paz. Embrazad en todo momento el escudo de la fe, con que podáis hacer inútiles los encendidos dardos del maligno. Tomad el yelmo de la salud y la espada del espíritu, que es la palabra de Dios, con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo con fervor y siempre en continuas súplicas por todos los santos y por mí...* (Eph. 6,10-19). *Castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado* (1 Cor. 9,27).

La Iglesia no hace más que inculcar y desarrollar las enseñanzas del Evangelio. Ya en el *Indiculus gratiae* leemos: «Nadie, aun después de renovado por la gracia del bautismo, es idóneo para superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne, sino el que hubiere recibido por medio del *cotidiano auxilio de Dios* la perseverancia de un buen vivir» (D 132). En el concilio II de Orange se ha definido: «Los *renacidos y sanados deben implorar continuamente el auxilio de Dios,* para que puedan perseverar hasta el fin y *persistir en el bien obrar*» (D 183). «Debe ser creído con fe católica que todos los bautizados, después de haber recibido la gracia del bautismo, pueden y deben, *con el auxilio y cooperación de Cristo,* cumplir todas las cosas que pertenecen a la salvación de su alma, si ellos quieren fielmente cooperar» (D 200). Finalmente, el concilio de Trento define sobre este punto: «Si alguno dijere que el *justificado puede perseverar en la justicia recibida sin especial auxilio de Dios* o que con este especial auxilio no puede perseverar, sea anatema» (D 832).

Dos son las razones principales que pueden alegarse en favor de nuestra proposición: una, tomada de la necesidad de la oración en el justo, y otra, deducida de la condición de la gracia en el hombre justificado, pero no totalmente sanado.

La Sagrada Escritura y los concilios nos dicen que el justo debe orar, y orar con insistencia, para evitar el pecado y no caer en las tentaciones que de continuo le acechan. Si pedimos a Dios que no nos deje caer en la tentación y que nos libre de todo pecado, es porque no está en nuestras manos el poder conseguirlo. Sería ridículo pedir a otro lo que nosotros mismos nos podemos dar. Luego esta oración supone que sólo Dios nos

puede dar el triunfo contra todas las tentaciones y la evitación de todo pecado. Y lo hace por un auxilio *especial*, porque lo que se da por vía de oración se da por misericordia y no por razón de justicia o de débito [49].

La gracia santificante de la vía sana al pecador en cuanto a la parte superior de su ser, o sea, en cuanto a la mente, volviendo a unirle a Dios como a su principio y a su fin; pero no le sana perfectamente en la parte inferior, en la cual permanecen—aun después de la justificación—la corrupción e infección de la carne, que se manifiesta en la rebelión de las pasiones contra el espíritu (D 792). Permanece también en el entendimiento cierta obscuridad e ignorancia, que no le permite saber con seguridad y certeza qué le conviene pedir en la oración y qué le conviene hacer en la práctica. Por eso necesita el hombre justificado ser *dirigido* y *protegido* por Dios, que todo lo conoce y todo lo puede. Es decir, que la gracia sana al hombre parcial e imperfectamente (ad 1); luego el hombre justificado queda todavía enfermo en cuanto a la obscuridad de la mente y en cuanto a la infección de la carne. La gracia *de suyo* tiene virtud suficiente para vencer todas las tentaciones y evitar todos los pecados [50]; por consiguiente, si el justo quiere hacer uso de la gracia y de la caridad, podrá vencer todas las tentaciones y evitar todos los pecados. La gracia y la caridad dan al justo *el poder* o *la virtud* para evitar los pecados graves y vencer las tentaciones que se levantaran contra el cumplimiento de los divinos preceptos; pero no le dan el que haga *uso de ese poder* y *de esa virtud* siempre y cuando fuere oportuno hacerlo. Hay en el justificado otras fuerzas que con insistencia y vehemencia le inclinan a objetos contrarios al de la caridad y que le fuerzan a que—desentendiéndose de los impulsos nobles y sublimes de la caridad—se deje arrastrar por los engañosos encantos del placer y de la falsa libertad. La voluntad del justo se encuentra entre dos fuerzas que con vehemencia la empujan en direcciones opuestas. Por un lado, el hábito de la caridad la inclina al amor de Dios sobre todos los otros bienes creados, y por otro lado, la pasión vehemente la solicita a seguir los bienes sensibles contrarios a los bienes eternos. ¿Por qué lado se inclinará la voluntad? Si, inclinándose hacia el lado de la caridad, hace uso de este hábito y lo pone en ejercicio, sin duda que vencerá y triunfará, porque la caridad tiene virtud suficiente para ello. Pero si, cediendo a los halagos de la pasión, consiente en adherirse al objeto por ella propuesto, entonces pierde la gracia y la caridad. Es moralmente imposible que la voluntad que se encuentra en semejante disposición supere siempre los impulsos de la pasión y siga las inclinaciones de la caridad. Para ello hace falta un auxilio *especial* de Dios

PROPOSICIÓN 6.ª—*El hombre justificado necesita de un auxilio divino especial para realizar actos difíciles y perfectos y para vencer las tentaciones graves, aun individualmente tomadas.*

En la proposición anterior se trataba de preceptos y tentaciones tomados en su conjunto o por un lapso largo de tiempo; en ésta—dando un paso más—se pregunta si hay preceptos difíciles o tentaciones graves que, individualmente tomados, no puedan ser ni cumplidos los unos ni vencidas las otras sin auxilio *especial* de Dios.

Es ésta una doctrina muy discutida entre los teólogos y aun entre los

[49] 1-2 q.114 a.6 ad 2; 2-2 q.83 a.15 ad 3
[50] 3 q.62 a.6 ad 3; q.70 a.4; *De carit.* a.10 ad 4

mismos tomistas. Lemos y los Salmanticenses, por ejemplo, sostienen que el justo, con el *auxilio general sobrenatural* de Dios, puede poner todos los actos sobrenaturales, individualmente tomados, y vencer todas las tentaciones graves, tomadas en igual sentido [61]. Otros, en cambio, como S. Belarmino, Suárez, Godoy, Gonet, etc., enseñan que el justo, sin auxilio *especial* de Dios, no puede vencer ninguna tentación *grave* [62].

Seguimos esta última sentencia por parecernos que está más conforme con la Sagrada Escritura y las enseñanzas de la Iglesia. En efecto, la Sagrada Escritura invita a la oración aun para vencer tentaciones graves aisladas. Recordemos las palabras de nuestro divino Salvador a sus discípulos en el huerto de Getsemaní: *¿Por qué dormís? Levantaos y orad para que no entréis en tentación* (Lc. 22,46). Estas palabras han sido dirigidas a discípulos que estaban en gracia del Señor y con motivo de una tentación particular y bien determinada.

Diariamente oramos y pedimos al Señor que no nos deje caer en la tentación y que nos libre de todo mal. La doctrina de la Iglesia, reflejada en el *Indiculus gratiae,* señala la necesidad de *remedios cotidianos de Dios,* del *auxilio cotidiano de Dios* (D 132), para vencer las tentaciones y perseverar en el bien. Estas expresiones no sólo se refieren a los pecadores, sino también a los justos. También éstos necesitan de *remedios* y *auxilios cotidianos* contra las tentaciones, que se presentan o se pueden presentar todos los días y en cualquier momento.

Además, esta doctrina parece estar muy conforme con las exigencias de la razón.

En primer lugar, cuando se trata de una tentación cuya victoria suponga la muerte del tentado, es de todo punto necesario admitir la existencia de un auxilio divino *especial,* porque entonces la victoria de la tentación entraña la *perseverancia final,* que nunca puede obtenerse sin gracia *especial* de Dios. Ya el propio Lemos hacía expresamente excepción de este caso.

En las demás tentaciones en que esto no ocurra, queda siempre en pie la gran corrupción de la carne, que arrastrará la voluntad hacia el objeto de la pasión si Dios con su gracia y auxilio *especial* no lo robustece y sostiene.

Este auxilio *especial* de Dios consiste en algo *interno* y *externo* al sujeto que lo recibe. El auxilio *especial interno* son tanto las luces *especiales* con que Dios ilumina el entendimiento del hombre para hacerle comprender el verdadero valor de los bienes eternos y la mezquindad de los placeres sensibles como los piadosos afectos con que aficiona la voluntad al amor de la virtud y al aborrecimiento del pecado. El auxilio *especial externo* es la *especial protección* que Dios tiene sobre el justo para librarle de sus mortales enemigos, de muchos peligros y ocasiones de pecar y de muchas y graves tentaciones. Por eso, este auxilio *especial* no es simple y puramente *aplicativo,* sino además *sanativo* y *robo-rativo* [63].

---

[61] LEMOS, *Panoplia gratiae* t.4 p.I.ª tr.3 n.156.160; SALMANTICENSES, *De gratia* disp.3 dub.10 n.222.225.

[62] S. BELARMINO, *De gratia et libero arbitrio* l.6 c.15; SUÁREZ, *De gratia* l.3 c.8 n.17.18.19; l.10 c.2 n.10.13; GODOY, *De gratia* disp.13 § último 7.50; GONET, *De gratia* disp.1 a.6 § 3 n.312.

[63] Cf. SALMANTICENSES, *De gratia* disp.3 dub.10 n.22,

PROPOSICIÓN 7.ª—*El hombre justificado, para cumplir los preceptos que no impliquen grave dificultad y para vencer las tentaciones leves, no precisa de auxilio divino* especial; *le basta para esto el auxilio* general *de Dios.*

Hubo algunos teólogos (Montesinos, Lorca. Gregorio Martínez, Juan de Santo Tomás) que pensaron que el justo necesitaba un auxilio *especial* para todo acto *sobrenatural.* Otros (Godoy...) requerían este auxilio *especial* para todo acto *meritorio.* La opinión corriente entre los teólogos es que para los actos *sobrenaturales* y *meritorios* FÁCILES, como para vencer las tentaciones *leves,* basta el auxilio *sobrenatural general* y no hace falta ningún auxilio *especial.* De no ser así, el auxilio *sobrenatural general* resultaría prácticamente inútil, pues no bastaría por sí solo para nada, y las formas sobrenaturales necesitarían ser siempre movidas por auxilios *especiales.* ¿Es que no les es *debido* ningún auxilio *sobrenatural* para moverlas a la operación? Si les es *debido,* ya no puede ser *especial.* Y lo menos para que han de servir esos auxilios *debidos* es para poner los actos *fáciles* y vencer las tentaciones *leves.*

b) En orden a evitar el pecado venial

El pecado venial lo es unas veces por su propio objeto, o *ex genere suo,* como una palabra ociosa, y otras por razón de la parvedad de materia o por falta de plena deliberación, aunque por parte del objeto, o *ex genere suo,* sea mortal, como el hurto de un alfiler o un movimiento indeliberado contra la fe o la castidad. Los pecados veniales pueden cometerse con plena deliberación, y entonces se llaman *deliberados,* o sin plena deliberación, y en este caso reciben la denominación de *indeliberados.* Los veniales deliberados pueden tomarse *individual y colectivamente;* y en este último caso, por breve o largo tiempo.

¿Puede el justo evitar todos los pecados veniales y por cuánto tiempo? A esta pregunta se han dado respuestas muy diversas. Los protestantes enseñan que el justo peca en todos sus actos, por lo menos venialmente (D 772 835); los pelagianos sostienen que el justo puede por sus fuerzas *naturales* evitar durante toda la vida todos los pecados veniales; Joviniano y J. Huss creían que el hombre justificado ya no podía pecar ni siquiera venialmente (D 642); y los begardos y beguinas admitían que el justo podía llegar a tal grado de perfección en esta vida, que ya resultara impecable (D 471).

Veamos cuál es la enseñanza de la divina revelación y la doctrina de Santo Tomás sobre este punto.

PROPOSICIÓN 8.ª—*El hombre* justo, *sin* especial privilegio de Dios, *no puede evitar todos los pecados* veniales por toda la vida o por largo tiempo.

Se trata del hombre *justo* en el estado de naturaleza *caída y reparada,* pues ya vimos que en el estado de integridad no sólo podía evitar todos los pecados veniales, sino que, además, no podía pecar venialmente mientras perdurara en aquel estado.

La proposición hace referencia a evitar todos los pecados veniales, *indeliberados y deliberados.* Entendida la proposición en el sentido de evitar *todos* los pecados veniales *por toda la vida,* es de fe divina definida en el concilio Tridentino; entendida más restringidamente, en el sentido de evitarlos *por largo tiempo,* es teológicamente cierta.

La Sagrada Escritura enseña expresamente nuestra proposición. No

seáis muchos en pretender haceros maestros, sabiendo que seremos juzgados más severamente, porque todos ofendemos en mucho (Iac. 3,1-2). *Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros* (1 Io. 1,8). El Señor a todos, justos y pecadores, nos manda orar diciendo: *Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (Mt. 6,12).

El concilio de Cartago ha definido, contra los pelagianos, que las palabras del *padrenuestro:* «Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores», las dicen los justos no sólo por los pecados de los otros, sino también por los suyos propios, y no sólo por sentimiento de humildad, sino con toda justicia y verdad (D 106-108).

Finalmente, el concilio de Trento ha definido solemnemente que «si alguno dijere que el hombre justificado puede evitar todos los pecados, incluso los veniales, durante toda la vida, sin especial privilegio de Dios, como la Iglesia lo cree de la Santísima Virgen, sea anatema» (D. 833).

La razón teológica está basada en el estado de insubordinación en que se encuentra habitualmente el apetito inferior frente a la razón, aun en el hombre justificado. Debido a esta insubordinación, el justo no puede reprimir todos los movimientos del apetito, porque, cuando pone su atención en reprimir uno, de allí mismo surge otro distinto, como cuando de la represión de la ira nace el sentimiento de vanagloria; y, además, porque el hombre no puede estar en un estado de vigilancia continua para sofocar todos estos malos movimientos de la naturaleza corrompida (a.8).

Este *especial privilegio* ha sido concedido a la Virgen Santísima, según el sentir de la Iglesia (D 833). Es decir, que la Virgen María, por especial privilegio de Dios, estuvo exenta durante toda su vida de todo pecado venial deliberado e indeliberado. No parece que este privilegio haya sido concedido a ninguna otra *pura* criatura fuera de la Virgen. Esto, sin embargo, no impide que algunos santos hayan gozado de este privilegio por largo tiempo en alguna determinada materia, como la humildad, castidad, etc.

Consiste este privilegio en una especial virtud conferida a la gracia santificante para ligar o quitar totalmente la concupiscencia y, al mismo tiempo, en una especialísima protección de Dios sobre la persona agraciada [44].

Limitando la cuestión a los pecados *veniales deliberados,* ¿puede el justo evitarlos *todos* sin especial privilegio de Dios? Si se trata de evitarlos *todos durante toda la vida,* la respuesta ha de ser por fuerza *negativa;* y las razones son las mismas ya expuestas para probar la última proposición. Pero, si se plantea la cuestión en orden a evitar todos los pecados veniales *deliberados* por un lapso largo de tiempo, la respuesta no es tan clara ni tan segura. Algunos teólogos responden también negativamente; otros, en cambio, admiten la posibilidad de evitarlos todos por un lapso largo de tiempo sin privilegio especial de Dios y con los auxilios ordinarios de la gracia. Así parece acontecer en las almas muy perfectas y muy purificadas. Fuera de este caso, tampoco parece admisible la posibilidad del caso sin privilegio especial de Dios. El justo puede evitar todos los pecados veniales *individualmente* considerados, y aun todos, *colectivamente* tomados, *por breve tiempo.* Cuánto pueda extenderse este lapso de tiempo, ni los teólogos están acordes en señalarlo ni tampoco se puede fijar de modo matemático.

---

[44] 3 q.27 a.3-4; *De ver.* q.24 a.9

ARTICULO 10

De la necesidad de la gracia para la perseverancia en el bien

La perseverancia puede tomarse como *hábito* y como *acto*. Tomada como hábito, tiene un doble significado. Unas veces significa una virtud que es parte potencial de la fortaleza, y tiene como fin propio el sostenernos en el bien obrar contra las dificultades que nacen de la *diuturnidad* de la acción (2-2 q.137 a.2). Otras veces significa el *firme propósito de perseverar* en el bien hasta el fin. Tomada como *acto*, la perseverancia es la *continuación actual* en el bien obrar hasta el fin. Es ésta de la que principalmente se trata en este artículo, y sobre ella se pregunta: ¿Puede el justo perseverar *de hecho* en el bien obrar hasta el fin de la vida?

La perseverancia *actual* puede ser *temporal* o *final*. Es *temporal* si hay persistencia en el bien por un lapso largo de tiempo, pero sin llegar hasta el fin de la vida. Es *final* cuando se persiste en el bien hasta la muerte, uniendo así el estado de gracia con la misma muerte. La primera es una perseverancia *imperfecta;* la segunda es *perfecta* y *consumada*. A su vez, la perseverancia *final* puede ser *pasiva* o *activa*. Es pasiva cuando no hay ninguna cooperación por parte de la persona perseverante, como acontece en los *párvulos* bautizados que mueren antes de llegar al uso de razón. Se dice activa la de los *adultos* que gozan del uso de razón, los cuales con sus propios actos cooperan a obrar el bien y a perseverar en la virtud. La perseverancia activa se dice *breve* o *larga* y *diuturna*, según que dure poco o mucho tiempo.

- *Perseverancia* .....
  - I. *Como hábito.*
  - II. *Como acto.*
    - 1. *Temporal.*
    - 2. *Final* .....
      - a) *Pasiva.*
      - b) *Activa* ....
        - 1) *Breve.*
        - 2) *Larga, diuturna.*

En la perseverancia *final* lo que importa es la unión del estado de gracia con la muerte; éste es el elemento *formal* de la perseverancia; que haya o no, por parte del perseverante, cooperación y que ésta dure por mucho o poco tiempo, son cosas secundarias y que constituyen el elemento *material* de la perseverancia.

Los *semipelagianos* negaban que fuera necesario un auxilio *especial* de Dios para obtener la perseverancia *final* en el presente estado de la naturaleza humana. Andrés Vega sólo admitía la necesidad de auxilio *especial* para la perseverancia *final activa y diuturna*. Los jansenistas y los agustinianos niegan la necesidad de auxilio *especial* para la perseverancia *final* en el estado de inocencia.

DE LA PERSEVERANCIA COMO HÁBITO

PROPOSICIÓN 1.ª—*Tomada la perseverancia como* hábito, *en su doble acepción, es infundida en el alma al mismo tiempo que la gracia santificante y las demás virtudes y dones.*

La razón es clara, porque en esta acepción o es una virtud o una circunstancia de toda virtud. Luego no es necesaria ninguna gracia distinta de las que se infunden en el momento de la justificación para obtener la perseverancia en su acepción de *hábito.*

DE LA PERSEVERANCIA ACTUAL O COMO ACTO

§ 1. No es necesario nuevo auxilio habitual

PROPOSICIÓN 2.ª—*El hombre justificado, para perseverar* actualmente *en el bien hasta el fin de la vida, no precisa de ningún nuevo auxilio* habitual.

La razón es porque ningún hábito de la vía puede inmovilizar el libre albedrío en el bien; todos, en cuanto *al uso,* dependen de la voluntad, que puede usar o no, a su beneplácito, de dichos hábitos.

§ 2. Necesidad de auxilio divino actual

A) En el estado de gloria

PROPOSICIÓN 3.ª—*El justo en el estado de gloria no necesita de ningún auxilio actual* especial; *le basta el auxilio actual* general, *con que Dios le conserva en el bien y le mueve a la operación* (a.9 ad 1).

Porque, en este estado, el justo, inmediatamente unido al Bien sumo e infinito, ya no puede pecar (ad.10 ad 3).

B) En el estado de integridad

PROPOSICIÓN 4.ª—*Los ángeles y nuestros primeros padres en el estado de integridad necesitaban de una gracia* especialísima *para perseverar de hecho en la gracia recibida hasta el fin de la vía.*

Dos argumentos lo pondrán de manifiesto.

El primero está tomado de la dependencia íntima que la perseverancia final tiene de la divina predestinación. En efecto: la perseverancia *final* es efecto propio y exclusivo de la divina predestinación. Pero la divina predestinación es una providencia *especialísima* que Dios tiene de todos y solos los predestinados. Luego la perseverancia final es efecto de una gracia *especialísima* de Dios.

La perseverancia *final* conduce *infaliblemente* a la gloria, toda vez que el que muere en gracia infaliblemente se salva. Todo medio que infaliblemente conduce a la consecución de la gloria, es efecto de la divina predestinación, por la cual Dios ha preparado los medios con los cuales *ciertísimamente* se salvan todos cuantos se salvan. La providencia de predestinación nace de aquel *especialísimo* amor de predilección por el cual Dios ha escogido a los predestinados. Las demás gracias son *comunes* a predestinados y réprobos; pero ésta sólo se encuentra en los predestinados.

Esta gracia especialísima consiste unas veces en un auxilio *actual especialísimo;* otras, en una *singularísima protección externa* de Dios, ordenados uno y otra a hacer que el estado de gracia se una con el término de la vía.

Es ésta una razón *universalísima* que vale para todos los predestinados, en cualquier estado en que se encuentren y cualquiera que haya sido el modo de llegar al fin o término de la vía.

El segundo argumento se basa en la mutabilidad del libre albedrío creado. Para perseverar hasta el fin, dos cosas son absolutamente necesarias: *a)* que el libre albedrío creado *pueda* evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones que pudieran oponerse a la conservación de la gracia; *b)* que el libre albedrío *quiera siempre* e *indefectiblemente* hacer buen uso de ese poder o de esos recursos de que dispone. Es evidente que quien no tenga fuerzas bastantes para evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones caerá en el pecado y perderá la gracia. No es menos evidente que quien tenga recursos suficientes para evitar el pecado y vencer las tentaciones, pero no quiera hacer uso de ellos, también pecará y perderá la gracia. Es, pues, necesario que se den *conjuntamente* las dos condiciones.

En el estado de integridad, ángeles y primeros hombres podían con suma facilidad evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones. Por esta parte, ni ángeles ni primeros hombres necesitaban ningún auxilio *especial.* Pero unos y otros podían no hacer uso de ese poder, abusando de su libertad. Para la perseverancia final era preciso que el libre albedrío no se desviara del bien, que permaneciera *ininterrumpidamente* en el bien. Pero ¿quién puede hacer que el libre albedrío quede como *firme* e *inmóvil* en el bien? Esto no lo pueden hacer ni el propio libre albedrío ni ningún hábito en él recibido. No el propio libre albedrío, porque, siendo por sí mismo móvil, no puede darse la inmovilidad. Tampoco ningún hábito adquirido o infuso, porque éstos, *en cuanto al uso,* quedan subordinados al libre albedrío. Sólo Dios puede dar al libre albedrío la inmovilidad en el bien y hacer que persevere en él hasta el fin [55].

Este argumento vale tan sólo para la perseverancia *final activa,* en la cual hay cooperación del libre albedrío; pero no tendría valor en el caso de la perseverancia puramente *pasiva.* Para ésta debe aplicarse el argumento precedente.

Luego, en el estado de integridad, ángeles y primeros hombres precisaban—además del auxilio *general* que los movía a la operación—de un auxilio *actual especial* que los inmovilizara en el bien.

De uno y otro auxilio deben entenderse las palabras del concilio II de Orange, en las cuales se dice que «el hombre no podía conservarse en el estado de integridad en que fué criado, sin el auxilio de Dios» —*Creatore suo non adiuvante*—(D 192).

C) En el estado de naturaleza caída y reparada

En el artículo anterior ya hemos visto cómo el justo en el estado de naturaleza caída precisa de un auxilio divino *especial* para perseverar *durante largo tiempo* en el bien, o, en otros términos, para la perseverancia *activa temporal diuturna.* Aquí nos ocuparemos solamente de la perseverancia *final.*

---

[55] 2-2 q.137 a.4; *C. Gentes* 3,155; *De ver.* q.24 a.13.

PROPOSICIÓN 5.ª—*Todos los justos en el estado de naturaleza caída precisan de una gracia* especialísima *de Dios para perseverar en la gracia hasta el fin de la vida, uniendo el estado de gracia con la muerte.*

Si la proposición se toma en el sentido de que todos los justos precisen de un auxilio *especial* para perseverar hasta el fin con perseverancia *activa y diuturna*, es de fe divina definida en el concilio Tridentino; tratándose de otras perseverancias finales, es teológicamente cierta.

El fundamento de la proposición se encuentra en la Sagrada Escritura. He aquí algunos testimonios más expresivos: *Fué arrebatado por que la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma* (Sap. 4,11). *Pues su alma era grata al Señor; por esto se dió prisa a sacarle de en medio de la maldad* (Sap. 4,14). El Salvador nos exhorta en el Evangelio repetidas veces y bajo variadas comparaciones a velar y orar, porque no sabemos cuándo vendrá el día del Señor. *Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor* (Mt. 24,42). *Velad, pues que no sabéis el día ni la hora* (Mt. 25,13).

La Iglesia ha hablado sobre el particular en dos de sus concilios. El concilio II de Orange ha definido: «Los *santos y justos* deben *siempre* implorar el auxilio de Dios a fin de que *puedan llegar al buen fin* y perseverar en el bien obrar» (D 183).

El concilio de Trento llama a la perseverancia final el *gran don* (D 826), *que sólo Dios puede conceder* (D 806).

Además, ha definido solemnemente que, «si alguno dijere que *el justificado puede sin especial auxilio de Dios perseverar en la justicia recibida* o que con él no puede, sea anatema» (D 832).

La doctrina de San Agustín sobre este punto en su célebre libro *De dono perseverantiae* es demasiado conocida para que sea preciso aducir ningún testimonio. Habría que citar todo el libro.

Razones teológicas: son tres las principales. La primera, ya expuesta más arriba, se basa en que la perseverancia *final* es efecto propio de la divina predestinación. Esta razón vale para todos los estados, y dentro de cada estado, para todos los posibles casos, incluso para los niños que mueren después de haber recibido el bautismo y antes de llegar al uso de razón. La segunda razón se toma de la necesidad de inmovilizar el libre albedrío en el bien. También queda expuesta más arriba. Vale para toda perseverancia *final activa*, lo mismo en el estado de integridad que en el de naturaleza caída y reparada. La tercera razón está fundada en la imposibilidad en que se encuentra el hombre caído y reparado de evitar *por largo tiempo* todos los pecados y vencer todas las tentaciones graves. Hemos hablado de esta imposibilidad al exponer el artículo precedente. Es demostrativa esta razón cuando se trate de perseverancia *final activa y diuturna.*

Sólo tiene lugar en el estado de naturaleza caída, y es la que tiene Santo Tomás en vista cuando escribe el presente artículo. Es decir, que de las dos condiciones arriba expuestas como necesarias para la perseverancia *final*, «poder evitar todos los pecados y permanecer *invariablemente* en el bien», el hombre caído y reparado no puede cumplir ninguna de las dos sin auxilio *especial* de Dios.

Según esto, el *justo* en el estado de naturaleza *caída* necesita de tres clases de auxilios *sobrenaturales actuales:* a) *auxilio sobrenatural general*, que basta por sí solo para los actos sobrenaturales y meritorios FÁCILES; b) *auxilio sobrenatural especial*, necesario para hacer actos *difíciles* y vencer tentaciones *graves* y para perseverar de esta manera *durante un lapso largo de tiempo;* c) *auxilio sobrenatural especialísimo*,

indispensable para la perseverancia *final*. Estos tres auxilios son distintos entre sí y puede tenerse uno de ellos sin los otros. Si a éstos añadimos el *auxilio especialísimo* y *extraordinario* para evitar todos los pecados *veniales* durante toda la vida o durante mucho tiempo, tenemos la suma de cuatro auxilios *sobrenaturales actuales*.

En el estado de integridad bastaban dos: el *general* y el *especialísimo* para la perseverancia *final*.

En el estado de gloria sólo se requiere uno: el *general*.

El don de la perseverancia final es distinto del don de la confirmación en el bien. Este último siempre incluye la perseverancia final, pero no viceversa; pues hay muchas almas que perseveran hasta el fin y se salvan sin haber tenido el don de la confirmación en el bien.

El don de la perseverancia *final* es común a *todos* los predestinados, pero el don de la confirmación en el bien es exclusiva de algunos predestinados *muy privilegiados*. Este don de la confirmación en el bien puede tener mayor o menor amplitud; pues unas veces preserva a la persona con él agraciada de *todo pecado mortal y venial*, como en el caso de la Virgen María; otras, en cambio, inmuniza contra el pecado *mortal*, pero no contra el *venial*, según parece haber ocurrido en los apóstoles, conforme al sentir común de los teólogos.

La diferencia entre estos dos dones está en que el don de la perseverancia *final* confiere la *impecancia de hecho*, o sea, hace que el hombre no peque *de hecho mortalmente*, aunque pueda pecar; pero el don de la confirmación en el bien concede la *impecabilidad;* hace que el hombre *no pueda* pecar, mortal o venialmente, según la amplitud del privilegio.

El don de la confirmación en el bien consiste en una *virtud especial*, conferida a la gracia santificante, la cual es una participación de la impecabilidad de los bienaventurados, juntamente con gran profusión de auxilios divinos *internos* y *externos* a la persona tan extraordinariamente agraciada [36].

RESUMEN

De todo lo dicho a lo largo de esta cuestión se infiere con toda claridad y certeza la NECESIDAD, y, por tanto, EXISTENCIA:

A) *De la gracia habitual* (a.2-5.7.8).

B) *De la gracia actual* (a.6.9.10).

Existen, pues, dos géneros de gracia: la una, *per modum habitus*, y la otra, *per modum motus* o *impulsus*. Resta ahora considerar la naturaleza íntima de una y otra. Será materia de la cuestión siguiente.

[36] Cf. SALMANTICENSES, *De gratia* disp.3 dub.[illegible]

CUESTION 109

(In decem articulos divisa)

De necessitate gratiae

De la necesidad de la gracia

Viene ahora la consideración del principio exterior de los actos humanos, o sea de Dios, en cuanto que con su gracia nos ayuda a obrar rectamente. Primero trataremos de la gracia de Dios; después, de su causa, y en tercer lugar, de sus efectos.

Acerca de la gracia debemos examinar tres cuestiones: primera, la necesidad de la gracia; segunda, su esencia; tercera, su división.

Respecto de la necesidad de la gracia, debemos averiguar diez cosas.

Primero: si el hombre puede conocer alguna verdad sin la gracia.

Segundo: si puede, sin la gracia de Dios, hacer o querer alguna cosa buena.

Tercero: si puede amar a Dios sobre todas las cosa sin la gracia.

Cuarto: si puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia.

Quinto: si puede merecer la vida eterna sin la gracia.

Sexto: si puede prepararse a la gracia sin ella.

Séptimo: si puede salir del pecado sin la gracia.

Octavo: si puede evitar el pecado sin la gracia.

Noveno: si el que ha conseguido la gracia puede obrar el bien y evitar el pecado sin un nuevo auxilio divino.

Décimo: si puede perseverar en el bien por sí mismo.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum (cf. q.90 introd.). Et primo, considerandum est de gratia Dei; secundo, de causa eius (q.112); tertio, de eius effectibus (q.113).

Prima autem consideratio erit tripartita: nam primo considerabimus de necessitate gratiae; secundo, de ipsa gratia quantum ad eius essentiam (q.110); tertio, de eius divisione (q.111).

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

Secundo: utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle.

Tertio: utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.

Quarto: utrum absque gratia possit praecepta legis observare.

Quinto: utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam.

Sexto: utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia.

Septimo: utrum homo sine gratia possit resurgere a peccato.

Octavo: utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

Nono: utrum homo gratiam consecutus possit, absque alio divino auxilio, bonum facere et vitare peccatum.

Decimo: utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULO 1

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit [a]

Si el hombre puede conocer alguna verdad sin la gracia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit.

1. Quia super illud I Cor. 12,3 "Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto", dicit glossa Ambrosii [1]: "Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est". Sed Spiritus Sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in I "Solliloq." [2], quod "disciplinarum certissima talia sunt qualia illa quae a sole illustrantur ut videri possit; Deus autem ipse est qui illustrat: ratio autem ita est in mentibus ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animae". Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina. Quae ad auxilium gratiae pertinet.

3. Praeterea, humana mens, non potest veritatem intelligere nisi cogitando: ut patet per Augustinum XVI "De Trin." [3] Sed Apostolus dicit, II ad Cor. 3,5: "Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis". Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiae.

Sed contra, est quod Augustinus dicit, in I "Retract." [4]: "Non approbo quod in oratione dixi:

Dificultades. Parece que sin la gracia el hombre no puede conocer ninguna verdad.

1. Sobre aquellas palabras del Apóstol: "Nadie puede decir Señor Jesús sino por el Espíritu Santo", dice la Glosa de San Ambrosio: "Toda verdad—quienquiera que la diga—proviene del Espíritu Santo". Pero el Espíritu Santo habita en nosotros por la gracia. Luego sin la gracia no podemos conocer ninguna verdad.

2. Dice San Agustín que "los principios de las ciencias son tan claros como las cosas que ilumina el sol para que puedan ser vistas. Pues bien, Dios es quien ilumina; la razón es en la mente lo que los ojos en la cara; ojos de la mente son los sentidos del alma". Pero los ojos del cuerpo, por más puros que sean, no pueden ver sin la luz solar ningún objeto visible. Luego tampoco la mente humana, por más perfecta que sea, puede conocer la verdad razonando sin una luz divina, la cual no es otra cosa que el auxilio de la gracia.

3. La mente humana no puede entender la verdad sino por raciocinio, como consta por San Agustín. Pero dice el Apóstol: "No somos capaces de concebir un pensamiento por nosotros mismos". Luego el hombre no puede conocer la verdad por sí mismo sin el auxilio de la gracia.

Por otra parte, dice San Agustín: "No apruebo lo que dije en cierta oración: '¡Oh Dios, que no quisiste

---

[a] *Sent.* 2 d.38 a.5; *In I Cor.* 12 lect.1.

[1] Cf. AMBROSIASTER, *In I Cor.* 12,3: ML 17,258.
[2] C.6: ML 32,875.
[3] C.7: ML 42,1043.
[4] C.4: ML 32,589

que conocieran la verdad sino los limpios!' Se puede replicar que también conocen muchas verdades muchos que no están limpios". Pero el hombre queda limpio por la gracia, según lo del salmo: "Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro y renueva en mis entrañas un espíritu recto". Luego puede el hombre por sí mismo y sin el auxilio de la gracia conocer la verdad.

Respuesta. Conocer la verdad es cierto ejercicio o acto de la luz intelectual, porque, según el Apóstol, "todo lo que se manifiesta es luz". Pues bien, cualquier ejercicio implica un movimiento en sentido amplio, como llama el Filósofo movimiento al entender y querer. Vemos en las cosas corporales que para producirse el movimiento no sólo se requiere la forma que es principio del movimiento o de la acción, sino que, además, se necesita la moción del primer motor, que en el orden de las cosas corporales es el cuerpo celeste. De ahí que, por más calor que tenga el fuego, no calentaría sin la moción del cuerpo celeste. Se comprende, pues, que, así como todos los movimientos corporales dependen de la moción del cuerpo celeste, primer motor corporal, todos los movimientos, tanto corporales como espirituales, dependen del primer motor absoluto, que es Dios. Por consiguiente, por más perfecta que se suponga una naturaleza corporal o espiritual, no puede prorrumpir en su acto si no es movida por Dios. Esta moción se ejerce conforme al orden de su providencia, no según la necesidad de la naturaleza, como la moción del cuerpo celeste. Mas no sólo procede de Dios como de su primer motor toda moción, sino también de El procede, como del acto primero, la perfección de toda forma. Y así, la acción intelectual y la de cualquier otro ser creado depende de Dios por dos capítulos: primero, en cuanto que de El recibió la forma mediante la cual obra, y segundo, en cuanto que de El recibe la moción para obrar.

Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera". Sed per gratiam homo mundus efficitur: secundum illud Ps. 50,12: "Cor mundum crea in me, Deus; et spiritum rectum innova in visceribus meis". Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondeo dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus, intellectualis luminis: quia secundum Apostolum, ad Eph. 5,13, "omne quod manifestatur, lumen est". Usus autem quilibet quendam motum importat: large accipiendo motum secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in II "De anima"[5]. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quae est principium motus vel actionis; sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem caelestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit;

[5] C.: n.9 (Br. 429b25); c.7 n.1 (Br. 431a4): S.Th., lect.9,12.

alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum.

Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem: ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur "lumen gratiae", inquantum est naturae superadditum.

Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem.— Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possunt: sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest.

Sin embargo, cada forma impresa por Dios en las cosas creadas tiene eficacia respecto de un acto determinado, del que es capaz por su misma naturaleza; pero no puede obrar más allá, a no ser con una forma sobreañadida, como el agua no puede calentar si antes no ha sido calentada por el fuego. Así, pues, el entendimiento humano tiene una forma—su misma luz inteligible—que es de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles: aquellas a cuyo conocimiento podemos llegar a través de las cosas sensibles; pero no puede conocer otras cosas inteligibles más elevadas si no es perfeccionado con una luz superior, como la luz de la fe o de profecía, la cual se llama "luz de la gracia", en cuanto que se añade a la naturaleza.

En conolusión, hemos de decir que, para conocer cualquier verdad, el hombre necesita del auxilio divino que mueva su entendimiento a su propio acto, pero no necesita nueva iluminación para conocer las verdades que por luz natural puede alcanzar, sino para las que exceden su natural conocimiento.—Y, sin embargo, a veces, Dios instruye a algunos milagrosamente mediante su gracia sobre cosas que pueden conocer por su misma razón natural, como también hace a veces milagrosamente algunas cosas que la misma naturaleza puede hacer.

Ad primum ergo dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut a largiente aliquod habituale donum naturae superadditum: sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis; et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Soluciones. 1. Toda verdad—quienquiera que la diga—procede del Espíritu Santo, que infunde la luz natural y mueve a entender y manifestar la verdad; pero no en cuanto que habite por la gracia santificante o conceda un don habitual añadido a la naturaleza, sino que esto sólo se da en algunas verdades que han de ser conocidas y manifestadas, y sobre todo en aquellas que pertenecen a la fe, a las que se refería el Apóstol.

Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus,

2. El sol corporal ilumina por fuera, pero el sol inteligible, que es Dios, ilumina por dentro. Por tan-

to, la misma luz natural impresa en el alma es iluminación de Dios, y mediante ella somos iluminados por El para conocer aquellas cosas que pertenecen al conocimiento natural. Para esto no se necesita otra iluminación, sino sólo para aquellas cosas que exceden el conocimiento natural.

3. Siempre necesitamos del auxilio divino para pensar cualquier cosa, en cuanto que es Dios quien mueve el entendimiento a obrar, pues entender algo es pensar, como dice por San Agustín.

illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio: sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipse movet intellectum ad agendum: actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV "De Trin." (l.c. nt.3).

ARTICULO 2

Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia *

¿Si puede el hombre querer y hacer el bien sin la gracia

Dificultades. Parece que el hombre puede querer y hacer el bien sin la gracia.

1. Está en poder del hombre aquello sobre lo cual es dueño. Pero, como hemos dicho antes, el hombre es dueño de sus actos y, sobre todo, del acto de querer. Luego puede querer y obrar el bien por sí mismo, sin el auxilio de la gracia.

2. Cada uno tiene más poder en aquello que es conforme a su naturaleza que en aquello que le es extraño. Pero el pecado, como dice el Damasceno, es contrario a la naturaleza, y obrar la virtud sabemos que es connatural al hombre. Luego, como el hombre por sí mismo puede pecar, parece que con mayor razón puede querer y obrar el bien por sí mismo.

3. El bien del entendimiento es la verdad, como dice el Filósofo. Pero el entendimiento puede conocer por sí mismo la verdad, como también cualquier otra cosa puede ejercer

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia.

1. Illud enim est in hominis potestate cuius ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, ut supra (q.1 a.1; q.13 a.6) dictum est. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiae.

2. Praeterea, unumquodque magis potest in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi praeter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro [6]: opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra (q.71 a.1) dictum est. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Praeterea, bonum intellectus est verum, ut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [7]. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum: sicut et quaelibet alia res

---

* *Sent.* 2 d.28 a.1; d.39 expos. litt.; 4 d.17 q.1 a.2 q.ª2 ad 3; *De verit.* q.24 a.14; *In II Cor.* 3 lect.1.

[6] *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976; cf. l.4 c.20: ML 94,1196.

[7] C.2 n.3 (BK 1139a27): S.TH., lect.2.

potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Por sí misma su operación natural. Luego con más razón puede el hombre querer y obrar por sí mismo el bien.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 9,16: "Non est volentis", scilicet velle, "neque currentis", scilicet currere, "sed miserentis Dei". Et Augustinus dicit, in libro "De corrept. et gratia" [1], quod "sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum".

Por otra parte, dice el Apóstol: "No es del que quiere", el querer, "ni del que corre", el correr, "sino de Dios, que tiene misericordia". Y San Agustín dice que, "sin la gracia, absolutamente ningún bien hacen los hombres, sea pensando, sea queriendo y amando, sea obrando".

Respondeo dicendum quod natura hominis dupliciter potest considerari: uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est (a.1). Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum sunc naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae: non autem bonum superexcedens quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus pot-

Respuesta. De dos modos podemos considerar la naturaleza del hombre: primero, en su integridad, como estuvo en nuestro primer padre antes del pecado; segundo, corrompida en nosotros después del pecado de nuestro primer padre. En ambos estados, la naturaleza humana, para obrar o querer cualquier bien, necesita del auxilio divino, como de un primer motor, al modo que dijimos. Pero en el estado de naturaleza íntegra, en cuanto a la suficiencia de su virtud operativa, podía el hombre—por sus fuerzas naturales—querer y obrar el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de la virtud adquirida, aunque no un bien superior, como el bien de la virtud infusa; pero en el estado de naturaleza caída es deficiente también en lo que puede según su naturaleza, de manera que no le es posible obrar el bien en toda su amplitud con las solas fuerzas naturales. Sin embargo, como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno—también en el estado de naturaleza caída—, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente; lo mismo que el

[1] C.2: ML 44,917.

enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina.

Así, pues, el hombre en el estado de naturaleza íntegra necesita de una virtud gratuita sobreañadida a la virtud natural sólo para una cosa: para obrar y querer el bien sobrenatural; pero en el estado de naturaleza caída, para dos cosas: para ser curado y, además, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es meritorio. Además, necesita el hombre en ambos estados el auxilio divino para determinarse a obrar bien.

Soluciones. 1. El hombre es dueño de sus actos de querer y no querer, debido a la deliberación de la razón, que puede declinar a una u otra parte. Pero, en cuanto a deliberar o no deliberar, aun cuando también sea dueño de esto, es preciso una deliberación precedente, y, como no se puede prolongar indefinidamente, es necesario llegar finalmente a la conclusión de que el libre albedrío del hombre es movido por un principio exterior que está sobre la mente humana, es decir, por Dios, como también prueba el Filósofo. Por tanto, la mente del hombre, aun en el estado de integridad natural, no tiene tal dominio de su acto que no necesite ser movido por Dios. Y mucho menos el libre albedrío del hombre después del pecado, en el cual halla un impedimento para el bien por la corrupción de la naturaleza.

2. Pecar no es otra cosa que apartarse del bien que conviene a uno según su naturaleza. Mas toda criatura, así como ha recibido de otro el ser y por sí misma no es nada, así necesita ser conservada por otro en el bien particular de su naturaleza. Pero puede apartarse del bien por sí misma, como también por sí misma volvería al no ser si Dios no la conservase.

est per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo: scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad primum ergo dicendum quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si huius etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo; ut etiam Philosophus probat in cap. "De bona fortuna" [9]. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono; sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

[9] Cf. *Ethic. Eudem.* l.7 c.14 n.20 (Br 1248a14).

Ad tertium dicendum quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra (a.1) dictum est. Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

3. Tampoco el hombre puede conocer la verdad sin auxilio divino, como hemos dicho antes. Y aun la naturaleza humana quedó más corrompida por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad.

ARTICULO 3

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia [a]

Si el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas con sólo las fuerzas naturales y sin el auxilio de la gracia

Ad tertium sic procoditur. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

1. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per seipsum: quia "caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis", ut dicitur Rom. 5,5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Praeterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiae.

3. Praeterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia: alioquin frustra gratia adderetur. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Dificultades. Parece que el hombre no puede amar a Dios sobre todas las cosas con solas las fuerzas naturales y sin la gracia.

1. Amar a Dios sobre todas las cosas es el acto propio y primario de la caridad. Pero el hombre no puede obtener la caridad por sí mismo, pues dice el Apóstol que "la caridad se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado". Luego el hombre sólo con sus fuerzas naturales no puede amar a Dios sobre todas las cosas.

2. Ninguna naturaleza puede nada en cosa que exceda a sus facultades. Pero amar una cosa más que a sí mismo es traspasar estos límites. Luego ninguna naturaleza creada puede amar a Dios sobre todas las cosas sin el auxilio de la gracia.

3. A Dios se debe el mayor amor —amor sobre todas las cosas—por ser el bien supremo. Pero, para amar a Dios con este amor supremo que le debemos, el hombre no se basta sin la gracia; de otra manera, en vano se añadiría la gracia. Luego el hombre no puede amar a Dios sobre todas las cosas sólo con sus fuerzas naturales, sin el auxilio de la gracia.

---

[a] 1 q.60 a.5; 2-2 q.26 a.3; *Sent.* 3 d.29 a.3; *De virtut.* q.2 a.2 ad 16; q.4 a.1 ad 9; *Quodl.* 1 q.4 a.3.

Por otra parte, como dicen algunos, al primer hombre se le dieron sólo fuerzas naturales, y en este estado no cabe duda que amó a Dios de alguna manera. Pero no amó a Dios igual o menos que a sí mismo, porque entonces hubiera pecado. Luego amó a Dios más que a sí mismo, y, por consiguiente, el hombre sólo con las fuerzas naturales puede amar a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas.

Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur (cf. 1 q.95 a.1). In quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se: quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus potest Deum diligere plus quam se, et super omnia.

Respuesta. Como hemos demostrado antes al exponer donde se ponían las diversas opiniones acerca del amor natural de los ángeles, el hombre en el estado de naturaleza íntegra podía hacer el bien que le es connatural con sus fuerzas naturales sin necesidad de un nuevo don, aunque no sin la moción divina. Pero amar a Dios sobre todas las cosas es connatural al hombre y también a cualquier otra criatura, no sólo racional, sino también irracional y aun inanimada, según el modo de amor que compete a cada criatura. Y la razón es que a cada ser le es natural desear y amar lo que se adapta a su ser, pues "cada ser obra según su natural aptitud", en frase del Filósofo. Mas es evidente que el bien de la parte existe por el bien del todo; por lo cual cada cosa particular ama con un amor natural su propio bien por razón del bien común de todo el universo, que es Dios. Por eso dice Dionisio que "Dios orienta todas las cosas al amor de sí mismo". Por consiguiente, el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su propio fin, y lo mismo el amor de todas las demás cosas, y así amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas. Pero en el estado de naturaleza caída, el hombre falla en esto, debido al apetito racional de la voluntad, que por la corrupción de la

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est in Primo (q.60 a.5), in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversae opiniones sunt positae; homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonus quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis (cf. a.2). Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui uniculque creaturae competere potest. Cuius ratio est quia uniculque naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse: "sic" enim "agit unumquodque, prout aptum natum est", ut dicitur in II "Physic." [10] Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro "De div. nom." [11], quod "Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius". Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum

[10] C.8 n.4 (Bk 199a10): S.Th., lect.13.
[11] C.4 § 10: MG 3,708; S.Th., lect.9.

voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigerot auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

naturaleza sigue el bien particular, a no ser que sea restablecido por la gracia de Dios. En conclusión, el hombre en el estado de naturaleza íntegra, para amar a Dios sobre todas las cosas con amor natural, no necesitaba un don de la gracia añadido a sus facultades naturales, aunque necesitara que le moviera el auxilio de Dios. Pero en el estado de naturaleza caída necesita además el auxilio de la gracia, que restablece la naturaleza.

Ad primum ergo dicendum quod caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni: caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem: sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Soluciones. 1. La caridad ama a Dios sobre todas las cosas de un modo más eminente que la naturaleza, pues la naturaleza ama a Dios sobre todas las cosas en cuanto es principio y fin del bien natural, y la caridad en cuanto que es el objeto de la bienaventuranza y en cuanto que el hombre constituye con Dios cierta sociedad espiritual. Añade además la caridad, sobre el amor natural de Dios, cierta prontitud y gozo, como también lo añade todo hábito virtuoso sobre el acto bueno producido por sola la razón natural del hombre sin el hábito de la virtud.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se: manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia: hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae, ut dictum est (in c).

2. Cuando decimos que ninguna naturaleza puede nada en lo que excede a sus facultades, no se ha de entender que no pueda dirigirse a un objeto que sea superior a ella, pues no cabe duda que nuestro entendimiento, con un conocimiento natural, puede conocer algunas cosas que le son superiores, como es claro en el conocimiento natural de Dios; se ha de entender en el sentido que la naturaleza no puede prorrumpir en un acto que exceda la proporción de su propio poder. Tal acto no es amar a Dios sobre todas las cosas, pues —como hemos dicho—esto es natural a toda naturaleza creada.

Ad tertium dicendum quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi et dilectionis modum. Et secundum hoc, supremus gra-

3. Se llama amor supremo no sólo en cuanto al grado de amor, sino también en cuanto al orden y modo de amar. Y, en este sentido, el grado supremo de amor es aquel en que

la caridad ama a Dios como objeto de la bienaventuranza, según ya dijimos.

dus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (ad 1).

ARTICULO 4

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit [a]

Si el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin el auxilio de la gracia, sólo con sus fuerzas naturales

Dificultades. Parece que el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia y sólo con sus fuerzas naturales.

1. Dice el Apóstol que "los gentiles, que no tienen ley, siguiendo la razón natural, cumplen con la ley". Pero lo que hace el hombre por sus facultades naturales puede hacerlo por sí mismo sin el auxilio de la gracia. Luego el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia.

2. Dice San Jerónimo que "merecen ser maldecidos los que dicen que Dios mandó al hombre algo imposible". Pero imposible para el hombre es lo que él no puede cumplir por sí mismo. Luego el hombre puede cumplir por sí mismo todos los preceptos de la ley.

3. El mayor de todos los preceptos de la ley es éste: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", como consta por San Mateo. Pero ya hemos dicho que este mandato puede el hombre cumplirlo con sus fuerzas naturales, amando a Dios sobre todas las cosas. Luego el hombre puede cumplir todos los mandamientos de la ley sin la gracia.

Por otra parte, dice San Agustín que es herejía de los pelagianos "creer que sin la gracia puede el hombre cumplir todos los mandamientos divinos".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit praecepta legis implere.

1. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 2,14, quod "gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt". Sed illud quod naturaliter homo facit, potest per seipsum facere absque gratia. Ergo homo potest legis praecepta facere absque gratia.

2. Praeterea, Hieronymus [b] dicit, in "Expositione catholicae fidei", "illos esse maledicendos qui Deum praecepisse homini aliquid impossibile dicunt". Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia praecepta legis per seipsum.

3. Praeterea, inter omnia praecepta legis maximum est illud, "Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo"; ut patet Mt. 22,37 sqq. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra (a.3) dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De haeresibus" [c], hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, "ut credant sine gratia posse hominem facere omnia divina mandata".

---

[a] *Sent.* 2 d.28 a.3; *De verit.* q.24 a.14 ad 1.2.7; *In Rom.* 2 lect.3.

[b] Cf. PELAGIUM, ep. 1 *Ad Demetriadem*, c.16: ML 30,32.

[c] § 88: ML 42,47.

Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum: prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere: alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante.

Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus, in libro "De corrept. et grat." [14], cum dixisset quod "sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt", subdit: "non solum ut, monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant; verum etiam ut, praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt".—Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (a.2,3).

Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit, in libro "De spir. et litt". [15], "non moveat quod naturaliter eos dixit quae legis sunt facere: hoc enim agit Spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis".

Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile; secundum illud Philosophi, in III "Ethic." [16]: "Quae

Respuesta. De dos modos pueden cumplirse los mandamientos de la ley. Uno, en cuanto a la substancia de las obras, es decir, en cuanto que el hombre hace obras de justicia y fortaleza y otros actos virtuosos. En este sentido, el hombre en el estado de naturaleza íntegra pudo cumplir todos los mandamientos de la ley; de otra manera no estaría inmune de pecado, puesto que pecar no es más que traspasar los mandamientos divinos. Pero en el estado de naturaleza caída no puede el hombre cumplir todos los mandamientos divinos sin la gracia sanante.

En segundo lugar, pueden cumplirse los mandamientos de la ley no sólo en cuanto a la substancia de la obra, sino también en cuanto al modo de obrar, es decir, que sean cumplidos por caridad. De este modo, ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza caída puede el hombre cumplir sin la gracia los mandamientos de la ley. Por eso, San Agustín, que había dicho que "sin la gracia, absolutamente ningún bien pueden hacer los hombres", añade: "No sólo porque les muestra ella lo que han de hacer, sino también porque les ayuda ella misma a cumplirlo con amor".—Necesitan, además, en ambos estados el auxilio de la moción divina para cumplir los mandamientos, según dijimos.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, "no nos extrañe que haya dicho que, siguiendo ellos la razón natural, cumplen le ley, pues esto lo hace el Espíritu de gracia para restaurar en nosotros la imagen de Dios, en la cual fuimos creados según nuestra naturaleza".

2. Lo que podemos con el auxilio divino no nos es totalmente imposible, según la frase del Filósofo: "Lo que podemos por los amigos lo po-

[14] C.2 : ML 44,917.
[15] C.27 : ML 44,229.
[16] C.3 n.13 (BK 1112b27) : S.TH., lect.8.

demos en cierto sentido por nosotros mismos". De aquí que confiese San Jerónimo "que es de tal manera nuestro libre albedrío, que hemos de reconocer que necesitamos siempre del auxilio de Dios".

3. No puede el hombre cumplir el precepto de amar a Dios sólo con las fuerzas naturales, lo mismo que se cumple con la caridad, como consta por lo que ya hemos dicho.

per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus". Unde et Hieronymus [17] ibidem "confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio".

Ad tertium dicendum quod praeceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis patet (a.3).

ARTICULO 5

Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia *

Si el hombre puede merecer la vida eterna sin la gracia

Dificultades. Parece que el hombre puede merecer la vida eterna sin la gracia.

1. Dice el Señor: "Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos". Según estas palabras, parece que entrar en la vida eterna está en poder de la voluntad humana. Pero lo que está en el poder de nuestra voluntad lo podemos por nosotros mismos. Luego parece que puede el hombre merecer por sí mismo la vida eterna.

2. La vida eterna es el precio o recompensa que Dios da a los hombres, según las palabras del Señor: "Vuestra recompensa será grande en los cielos". Pero la recompensa o premio lo da Dios al hombre en conformidad con sus obras, como consta por el salmo: "Darás a cada uno según sus obras". Luego, como el hombre es dueño de sus actos, parece que está en su poder alcanzar la vida eterna.

3. La vida eterna es el último fin de la vida humana. Pero cualquier cosa natural puede alcanzar su fin mediante sus fuerzas naturales. Luego con mayor razón el hom-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit mereri vitam aeternam sine gratia.

1. Dicit enim Dominus, Mt. 19,17: "Si vis ad vitam ingredi, serva mandata": ex quo videtur quod ingredi in vitam aeternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam aeternam mereri.

2. Praeterea, vita aeterna est praemium vel merces quae hominibus redditur a Deo: secundum illud Mt. 5,12: "Merces vestra multa est in caelis". Sed merces vel praemium redditur a Deo homini secundum opera eius; secundum illud Ps. 61,13: "Tu reddes unicuique secundum opera eius". Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam aeternam pervenire.

3. Praeterea, vita aeterna est ultimus finis humanae vitae. Sed quaelibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturae, per sua

---

* Infra q.114 a.2; *Sent.* 2 d.28 a.1; d.29 a.1; *De verit.* q.24 a.1 ad 1; a.14; *Cont. Gent.* 3,147; *Quodl.* 1 q.4 a.2.

[17] Cf. PELAGIUM, *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718.

naturalia potest pervenire ad vitam aeternam absque aliqua gratia.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 6,23: "Gratia Dei vita aeterna". Quod ideo dicitur, sicut Glossa [18] ibidem dicit, "ut intelligeremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere".

Respondeo dicendum quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis (q.5 n.5) patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. Potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini connaturale, sicut "laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum", et alia huiusmodi; ut Augustinus dicit, in tertia responsione contra Pelagianos [19].

Ad primum ergo dicendum quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae: sed, sicut Augustinus in eodem libro (ibid.) dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Glossa [20] dicit Rom. 6,23, super illud, "Gratia Dei vita aeterna", "certum est vitam aeternam bonis operibus reddi: sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent": cum

bre, que es de una naturaleza superior, puede alcanzar la vida eterna con sus fuerzas naturales sin la gracia.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La gracia de Dios es la vida eterna"; lo cual se dice, según la Glosa, "para que entendamos que Dios nos llevará a la vida eterna por su misericordia".

Respuesta. Los actos que conducen a un fin tienen que ser proporcionados a él, pues ningún acto excede la proporción del principio activo. Por eso vemos en las cosas naturales que ninguna de ellas, por su propia acción, puede tener un efecto que exceda a su fuerza activa, sino sólo un efecto proporcionado a su poder. Y ya hemos dicho que la vida eterna es un fin que excede la proporción de la naturaleza humana; por lo cual el hombre, con sus fuerzas naturales, no puede hacer obras meritorias proporcionadas a la vida eterna, sino que para esto necesita una energía superior, que es la energía de la gracia. Luego sin la gracia no puede merecer la vida eterna. Puede, no obstante, hacer obras que alcancen algún bien connatural al hombre, como trabajar en el campo, beber, comer, tener amigos y otras semejantes, como dice San Agustín.

Soluciones. 1. El hombre, por su propia voluntad, hace obras que merecen la vida eterna; pero para esto se necesita, dice San Agustín, que Dios prepare su voluntad con la gracia.

2. Como dice la Glosa sobre aquellas palabras del Apóstol: "La gracia de Dios es la vida eterna", "es cierto que la vida eterna se consigue con buenas obras; pero esas mismas obras buenas pertenecen ya

[18] *Ordin.*; cf. AUGUST., *Enchir.* c.107: ML 40,282
[19] *Hypognost.* l.3 c.4 inter op. AUGUSTINI: ML 45,1621.
[20] Cf. n.18.

al ámbito de la gracia de Dios", pues hemos demostrado que para cumplir los mandamientos de la ley de forma que su cumplimiento sea meritorio, se requiere la gracia.

3. La objeción se refiere al fin connatural al hombre. La naturaleza humana, por lo mismo que es más noble, puede dirigirse a un fin superior—al menos con el auxilio de la gracia—, al cual las naturalezas inferiores en modo alguno pueden llegar. Así como está mejor dispuesto para conseguir la salud el hombre que puede conseguirla con algunos auxilios de la medicina que aquel que no puede conseguirla de ninguna manera, como observa el Filósofo.

ctiam supra (a.4) dictum sit quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt. Sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinae potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo; ut Philosophus introducit in II "De caelo" [21].

ARTICULO 6

Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae [a]

Si el hombre puede prepararse él mismo a la gracia sin el auxilio exterior de la gracia

Dificultades. Parece que el hombre puede prepararse él mismo a la gracia sin el auxilio exterior de la gracia.

1. Nada imposible se le impone al hombre, como ya demostramos. Pero se dice en Ezequiel: "Volveos a mí, y yo me volveré propicio a vosotros". Pues bien, prepararse a la gracia no es otra cosa que volverse a Dios. Luego parece que el hombre puede prepararse por sí mismo a la gracia sin el auxilio de la gracia.

2. El hombre se prepara a la gracia haciendo lo que está en su poder, porque, si hace lo que puede, Dios no le niega la gracia; y así se dice en San Mateo que "Dios da rectitud de espíritu a quienes se lo piden". Pero se dice que poseemos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae.

1. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra (q.4 a.2) dictum est. Sed Zach. 1,3 dicitur: "Convertimini ad me, et ego convertar ad vos": nihil autem est aliud se ad gratiam praeparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

2. Praeterea, homo se ad gratiam praeparat faciendo quod in se est: quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Mt. 7,11, quod Deus "dat spiritum bonum petentibus se". Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nos-

---

[a] 1 q.62 a.2; *Sent.* 2 d.5 q.2 a.1; d.28 a.4; 4 d.17 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De verit.* q.24 a.15; *In Hebr.* 12 lect.3; *Cont. Gent.* 3,149; *Quodl.* 1 q.4 a.2; *In Io.* 1 lect.6.

[21] C.12 n.5 (BK 292b13): S.TH., lect.18.

tra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum ut nos ad gratiam praeparemus.

3. Praeterea, si homo indiget gratia ad hoc quod praeparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod praeparet se ad illam gratiam, et sic procederetur in infinitum: quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare.

4. Praeterea, Prov. 16,1 dicitur: "Hominis est praeparare animum". Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam praeparare.

Sed contra est quod dicitur Io. 6,44: "Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum". Si autem homo seipsum praeparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se praeparare ad gratiam absque auxilio gratiae.

Respondeo dicendum quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum. Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (a.5).— Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima quia sic procederetur in infinitum: sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (a.2.3).

Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter

aquello que está en nuestro poder. Luego parece que está en nuestro poder el prepararnos a la gracia.

3. Si el hombre necesita la gracia para prepararse a la gracia, por la misma razón necesitará la gracia para prepararse a esa misma gracia, y así indefinidamente, lo cual es inadmisible. Luego parece que hemos de sostener la primera afirmación, es decir, que el hombre sin la gracia puede prepararse a la gracia.

4. Se dice en los Proverbios: "Está en poder del hombre preparar su ánimo". Pero se dice que está en poder del hombre aquello que puede conseguir por sí mismo. Luego parece que puede prepararse a la gracia por sí mismo.

Por otra parte, se dice en San Juan: "Nadie puede venir a mí si mi Padre, que me ha enviado, no le atrajera". Mas, si el hombre pudiera prepararse a sí mismo, no necesitaría que otro le atrajera. Luego el hombre no puede prepararse a la gracia sin el auxilio de la gracia.

Respuesta. La preparación de la voluntad humana para el bien es doble. La primera es aquella mediante la cual se prepara a obrar rectamente y gozar de Dios; tal preparación no puede hacerse sin el don habitual de la gracia, que es el principio de la obra meritoria, según hemos dicho.—La otra preparación de la voluntad humana se ordena a conseguir el mismo don de la gracia habitual. Y para prepararse a recibir este don no es necesario presuponer otro don habitual en el alma, porque así no acabaríamos nunca; pero es necesario presuponer algún auxilio gratuito de Dios, que mueve al alma en su interior o la inspira el buen propósito. En ambos casos necesitamos el auxilio divino, como a su tiempo demostramos.

No cabe duda que necesitamos la moción divina, puesto que, como todo agente obra por su fin, es necesa-

rio que toda causa ordene sus efectos a su propio fin. Y por eso, como el orden de fines es paralelo al de agentes o motores, es necesario que al último fin se ordene el hombre por la moción del primer motor, y al fin próximo por la moción de algún motor inferior, así como el valor del soldado se ordena a conseguir la victoria por obra del jefe del ejército y a seguir la bandera de tal ejército por obra del tribuno. Así, pues, siendo Dios el primer motor absoluto de todas las cosas, todas se ordenan a El por su moción divina, en cuanto a la moción común de bien, por la cual cada cosa trata de asimilarse a Dios a su manera. Por eso dice Dionisio que "Dios ordena todas las cosas a sí mismo". Pero a los hombres justos los ordena a sí mismo como a un fin especial, el cual tratan de conseguir y al que desean unirse como a su propio bien, según lo del salmo: "Me es bueno unirme a Dios". Por consiguiente, no puede el hombre ordenarse a Dios si Dios no le ordena a sí mismo. Y, pues prepararse a la gracia es lo mismo que ordenarse a Dios, de la misma manera que el que tiene apartados de la luz solar sus ojos se dispone a recibir la luz del sol volviéndose hacia él, es evidente que el hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia sin el auxilio gratuito de Dios, que le mueve interiormente.

Soluciones. 1. La conversión del hombre a Dios se hace ciertamente por el libre albedrío; por eso se le manda que se vuelva a El. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios, a no ser que Dios la oriente hacia sí mismo, según dice Jeremías: "Vuélveme a ti y me volveré, porque tú, Señor, eres mi Dios". Y en otro lugar: "Vuélvenos, Señor, a ti y nos volveremos".

finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium: sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo se secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro "De div. nom." [22], dicit quod Deus "convertit omnia ad seipsum". Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio; secundum illud Ps. 72,28: "Mihi adhaerere Deo bonum est". Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti: sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur quod arbitrium ad Deum converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente; secundum illud Ier. 31,18: "Converte me, et convertar: quia tu Dominus Deus meus"; et Thren. ult., 21: "Converte nos, Domine, ad te, et convertemur".

[22] C.4 § 10: MG 3,708; S.TH., lect.9.

Ad secundum dicendum quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; secundum illud Io. 15,5: "Sine me nihil potestis facere". Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua praeparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo movetur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem: cum Deus sit primum movens. Unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium: sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est (in c).

2. Nada puede hacer el hombre si no es movido por Dios, según el texto de San Juan: "Sin mí nada podéis hacer". Por eso, cuando decimos que el hombre hace lo que puede, presuponemos la previa moción divina.

3. La objeción se fija en la gracia habitual, para la cual se necesita cierta preparación, porque toda forma necesita encontrar dispuesto al sujeto que la ha de recibir. Pero para que el hombre sea movido por Dios no se precisa otra moción, puesto que Dios es el primer motor. Luego no es necesario prolongar indefinidamente este proceso.

4. Está en poder del hombre preparar su ánimo, porque lo hace por su libre albedrío; sin embargo, no lo hace sin el auxilio de Dios, que le mueve y le atrae hacia sí, como ya demostramos.

ARTICULO 7

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae [a]

Si el hombre puede salir del pecado sin el auxilio de la gracia

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae.

1. Illud enim quod praeexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae: dicitur enim ad Eph. 5,14: "Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus". Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Praeterea, peccatum virtuti opponitur sicut morbus sanitati, ut supra (q.71 a.1 ad 3) dictum est. Sed homo per virtutem naturae potest resurgere de aegritudine ad sanitatem sine auxilio exterioris medicinae, propter hoc

Dificultades. Parece que el hombre puede salir del pecado sin el auxilio de la gracia.

1. Lo que se exige como requisito previo para la gracia se hace sin ella. Ahora bien, salir del pecado se exige como un requisito imprescindible para ser iluminado por la gracia, pues dice San Pablo: "Levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo". Luego el hombre puede salir del pecado sin la gracia.

2. El pecado se opone a la virtud como la enfermedad a la salud, según ya hemos demostrado. Pero el hombre, por virtud de su naturaleza, puede pasar de la enfermedad a la salud sin el auxilio exterior de la me-

[a] Infra q.113 a.2; *Sent.* 2 d.28 a.2; *De verit.* q.24 a.12 ad 11; q.28 a.2; *In Eph.* 5 lect.5; *Cont. Gent.* 3,157; 4,72.

dicina, puesto que en su interior permanece el principio de la vida, del cual procede la operación natural. Luego parece que, por la misma razón, el hombre puede rehacerse por sí mismo, volviendo del estado de pecado al estado de justicia sin el auxilio exterior de la gracia.

3. Cualquier cosa natural puede volver al acto que es propio de su naturaleza, como el agua caliente vuelve por sí misma a su natural frialdad, y la piedra lanzada hacia arriba recupera por sí misma su natural movimiento. Siendo el pecado un acto contrario a la naturaleza, como consta por el Damasceno, parece que el hombre puede volver por sí mismo del pecado al estado de justicia.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Si se ha dado la ley que puede obrar la justificación, se sigue que Cristo murió en vano", es decir, sin necesidad. De igual manera, si el hombre tiene una naturaleza por la cual se puede justificar, Cristo murió en vano", es decir, sin causa necesaria. Pero esta afirmación es inadmisible. Luego no puede el hombre justificarse por sí mismo, es decir, volver del estado de culpa al estado de justicia.

Respuesta. En modo alguno puede salir el hombre del pecado por sí mismo sin el auxilio de la gracia; pues siendo momentáneo el acto del pecado y duradera la culpa, como ya hemos dicho, no es lo mismo salir del pecado que cesar en el acto del pecado, sino que salir del pecado implica en el hombre recobrar lo que perdió pecando. Ahora bien, ya hemos dicho que al pecar experimenta el hombre un triple daño: la mancha, la destrucción del bien natural y el reato de pena. Adquiere la mancha en cuanto que es privado del fulgor de la gracia por la fealdad del pecado. Se destruye el bien

quod intus manet principium vitae, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod, simili ratione, homo possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiae, absque auxilio exterioris gratiae.

3. Praeterea, quaelibet res naturalis potest redire ad actum convenientem suae naturae: sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum proiectus per seipsum redit ad suum naturalem motum. Sed peccatum est quidam actus contra naturam; ut patet per Damascenus, in II libro [23]. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiae.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Gal. 2,21: "Si data est lex quae potest iustificare, ergo Christus gratis mortuus est", idest sine causa. Pari ergo ratione, si homo habet naturam per quam potest iustificari, "Christus gratis", idest sine causa, "mortuus est". Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest homo per seipsum iustificari, idest redire de statu culpae ad statum iustitiae.

Respondeo dicendum quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae. Cum enim peccatum transiens actu remaneat reatu, ut supra (q.87 a.6) dictum est; non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis patet (q.85 a.1; q.86 a.1; q.87 a.1): scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, in-

[23] *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976; cf. l.4 c.20: MG 94,1196.

quantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta: hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam.

Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante: unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (a.6). Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

de la naturaleza porque sufre un desorden su voluntad al no someterse a Dios, y, una vez perdido el orden, toda la naturaleza del hombre pecador permanece desordenada. Y el reato de pena es el castigo eterno que el hombre merece por el pecado mortal.

Se comprende que ninguna de estas tres cosas pueda ser reparada, a no ser por Dios; pues como el fulgor de la gracia proviene de los resplandores de la luz divina, no puede devolverse al alma tal fulgor si Dios no ilumina de nuevo; por lo cual se requiere un don habitual, que es la luz de la gracia. Igualmente, no puede restablecerse el orden de la naturaleza—que la voluntad del hombre se somete a Dios—si Dios no atrae hacia sí su voluntad, como ya hemos demostrado. De igual manera, nadie puede perdonar el reato de pena eterna sino Dios, que es contra quien se cometió la ofensa y es juez de los hombres. En consecuencia, se requiere el auxilio de la gracia para que el hombre salga del pecado, tanto para el don habitual como para la moción interior de Dios.

Ad primum ergo dicendum quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur, "Exsurge, et illuminabit te Christus", non est intelligendum quod tota exsurrectio a peccato praecedat illuminationem gratiae: sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis.

Soluciones. 1. Se impone al hombre lo que es propio del acto de su libre albedrío, el cual se requiere para que pueda salir del pecado. Por consiguiente, cuando se dice: "Levántate y te iluminará Cristo", no se ha de entender en el sentido de que todo ese proceso de salir del pecado proceda a la iluminación de la gracia, sino que, cuando el hombre con su libertad, movido por Dios, intenta salir del pecado, recibe la luz de la gracia justificante.

Ad secundum dicendum quod naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis quae est in homine per gratiam iustificantem; sed huius principium est gratia, quae tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiae infundatur: sicut si corpori mortuo

2. La razón natural no es principio suficiente de esta salud que hay en el hombre por la gracia justificante, sino que el principio es la gracia, y ésta se pierde por el pecado. Y por eso no puede el hombre repararlo por sí mismo, sino que necesita que de nuevo se le infunda la gracia, como si a un cadáver se

le infundiera de nuevo el alma para resucitarlo.

3. La naturaleza íntegra puede reparar por sí misma lo que le es connatural y proporcionado; pero no puede reparar, sin el auxilio exterior de la gracia, lo que excede su capacidad. Así, pues, la naturaleza humana, que pierde energías con el acto pecaminoso al no permanecer íntegra, sino viciada—como dijimos—, no puede restablecer por sí misma ni el bien connatural; mucho menos el bien de la justicia sobrenatural.

resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum quod, quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum: sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra sed corrumpitur, ut supra (in c) dictum est, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale; et multo minus ad bonum supernaturalis iustitiae.

ARTICULO 8

Utrum homo sine gratia possit non peccare [a]

Si el hombre puede evitar el pecado sin la gracia

Dificultades. Parece que el hombre puede evitar el pecado sin la gracia.

1. "Nadie peca en aquello que no puede evitar", dice San Agustín. Pero, si el hombre que está en pecado mortal no puede evitar nuevo pecado, parece que pecando no comete pecado, lo cual es inadmisible.

2. Se corrige al hombre para que no peque. Mas, si el hombre que está en pecado mortal no puede evitar el pecado, parece que es inútil corregirle. Y esto tampoco se puede admitir.

3. Se dice en la Escritura: "Ante el hombre está la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que escoja, eso se le dará". Pero el que peca no deja por eso de ser hombre. Luego aún está en su poder elegir el bien o el mal, y, por consiguiente, puede el hombre sin la gracia evitar el pecado.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare.

1. **"Nullus" enim "peccat in eo quod vitare non potest"; ut Augustinus dicit, in libro "De duab. animab." [24], et "De lib. arb." [25]. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet. Quod est inconveniens.**

2. **Praeterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur. Quod est inconveniens.**

3. **Praeterea, Eccli. 15,18 dicitur: "Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi". Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in eius potestate est eligere bonum vel malum. Et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.**

---

[a] Supra q.63 a.2 ad 2; q.74 a.3 ad 2; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5; d.24 q.1 a.4; d.28 a.2; *De verit.* q.22 a.5 ad 7; q.24 a.1 ad 10.12; a.12.13; *In I Cor.* 12 lect.1; *In Hebr.* 10 lect.3; *Cont. Gent.* 3,160; *De malo* q.3 a.1 ad 9.

[24] C.10.11: ML 42,103.105

[25] L.3 c.18: ML 31,1295.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De perfect. iustit." [24]: "Quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed, sola lege accepta, humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito".

Por otra parte, dice San Agustín: "Quien niega que nosotros debemos orar para no caer en la tentación (y lo niega quien sostiene que no es necesaria la ayuda de la gracia de Dios para no pecar, sino que, una vez recibida la ley, se basta a sí misma la voluntad humana), no dudo que debe ser desoído por todos y anatematizado".

Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum statum naturae integrae; alio modo, secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter: quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis: quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

Respuesta. Del hombre podemos hablar en dos sentidos: primero, refiriéndonos al estado de naturaleza íntegra; y segundo, al estado de naturaleza caída. En el estado de naturaleza íntegra podía el hombre no pecar ni mortal ni venialmente aun no es otra cosa que apartarse de lo que es conforme a la naturaleza, lo sin la gracia habitual, porque pecar cual podía evitar el hombre en la integridad de la suya. Sin embargo, no podría evitarlo sin el auxilio de Dios, que conserva en el bien, el cual suprimido, la misma naturaleza caería en la nada.

In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato: unde Apostolus, ad Rom. 7,25, in persona hominis reparati, dicit: "Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati". In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali quod in ratione consistit, ut supra (q.74 a.4) habitum est. Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem interioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortas-

Mas en el estado de naturaleza caída, para abstenerse totalmente del pecado, necesita el hombre la gracia habitual, que restablece la naturaleza. Esta restauración se verifica primero—en la vida presente—en cuanto al espíritu, aun antes de estar totalmente reparado el apetito carnal; por lo cual dice el Apóstol por boca del hombre reparado: "Yo mismo con el espíritu sirvo a la ley de Dios, mas con la carne a la ley del pecado". En este estado puede abstenerse el hombre del pecado mortal, que se consuma en la razón, según demostramos; pero no puede abstenerse de todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito interior de la sensualidad, cuyos movimientos puede reprimir la razón cada uno en particular—por eso tienen razón de pecado, de voluntario—, pero no todos, porque, mien-

[24] C.21: ML 44,317.

tras se esfuerza en rechazar uno, se le presenta otro; y también porque la razón no siempre puede estar vigilante para evitar todos estos movimientos, como hemos demostrado ya.

De igual manera, antes que la razón del hombre—ya en pecado mortal—quede reparada por la gracia justificante, puede evitar cada uno de los pecados mortales en particular y por algún tiempo, porque no es necesario que esté pecando constantemente; pero no puede permanecer mucho tiempo sin pecado mortal. Por eso dice San Gregorio que "el pecado que no se borra en seguida por la penitencia, arrastra por sí mismo a otro pecado". La razón es que, así como el apetito inferior debe estar sometido a la razón, así también la razón debe estar sometida a Dios y fijar en El el fin de su voluntad. Ahora bien, deben regularse todos los actos humanos por el fin, como por el juicio de la razón deben regularse todos los movimientos del apetito inferior. Y así como, cuando no está totalmente sometido a la razón, el apetito sensitivo no puede permanecer sin que se den movimientos desordenados en él, de la misma manera, cuando no está sometida a Dios la razón del hombre, se sigue que se dan muchos desórdenes en los mismos actos de la razón. Porque, cuando el hombre no tiene su corazón fijo en Dios, de modo que no quiera separarse de El por conseguir ningún bien o por evitar mal alguno, se les presentan muchas cosas que, por conseguirlas o evitarlas, se aparta de Dios conculcando sus preceptos, y así peca mortalmente; sobre todo porque en las cosas súbitas el hombre obra según el fin preconcebido y según el hábito que tiene, como dice el Filósofo; y esto aunque por la reflexión se puede obrar contra el fin preconcebido y la inclinación del hábito. Mas, como el hombre no puede

sis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos; ut supra dictum est (q.74 a.3 ad 2).

Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus: quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, "Super Ezech." [27], quod "peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit". Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani: sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, rationi hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter: praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem, ut Philosophus dicit, in III "Ethic." [28]; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praeme-

[27] L.1 homil.11: ML 96,915.
[28] C.8 n.15 (BK 1117a18): S.Th., lect.7.

ditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

permanecer siempre en esa reflexión, es imposible que pase mucho tiempo sin que obre en consonancia con su voluntad apartada de Dios, a no ser que la gracia le restablezca en seguida al orden debido.

Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare singulos actus peccati: non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in c). Et tamen quia ex eius defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, per hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Soluciones. 1. El hombre puede evitar cada uno de los actos pecaminosos por separado, pero no todos, a no ser por la gracia, como hemos dicho. Sin embargo, como por su culpa no se prepara para recibir la gracia, no le excusa de pecado el que sin la gracia no puede evitarlo.

Ad secundum dicendum quod correptio utilis est "ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur. Si tamen qui corripitur *filius est promissionis*: ut, strepitu correptionis foris*ecus* insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle; ut Augustinus dicit, in libro "De corrept. et grat." [29] Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat. Sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio: unde dicitur Eccle. 7,14: "Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit".

2. Como dice San Agustín, la corrección es útil "para que del dolor de la misma corrección nazca el deseo de regenerarse; y si el que es corregido es hijo de promisión, para que con el estrépito de la corrección, que se deja oír y sentir dolorosamente por fuera, obre Dios en él interiormente el querer mediante una inspiración oculta". Por consiguiente, la corrección es necesaria, porque se requiere la voluntad del hombre para abstenerse de pecar. Sin embargo, la corrección no es eficaz sin el auxilio de Dios, por lo cual se dice en la Escritura: "Considera en las obras de Dios que nadie puede corregirse a quien él despreció".

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in "Hypognost.", [30] verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturae integrae, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare et non peccare. — Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei. Sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiae.

3. Como dice San Agustín, esa palabra se entiende del hombre en el estado de naturaleza íntegra, cuando aún no era siervo del pecado y, por tanto, podía pecar o no pecar.—También ahora se le da al hombre lo que elige, pero el hecho de querer el bien se lo debe al auxilio de la gracia.

[29] C.1 : ML 44,921.
[30] L.3 c.2 : ML 45,1621.

ARTICULO 9

Utrum ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae [a]

Si el que ya posee la gracia puede obrar el bien y evitar el pecado por sí mismo sin el auxilio de la gracia

Dificultades. Parece que el que ya posee la gracia puede obrar el bien y evitar el pecado por sí mismo sin el auxilio de la gracia.

1. Todo aquello que no cumple su destino es vano o es imperfecto. Pero la gracia se nos da para que podamos obrar el bien y evitar el pecado. Luego, si esto no consigue el hombre con la gracia, parece que la gracia se le dió en vano o que es imperfecta.

2. Por la gracia, el mismo Espíritu Santo habita en nosotros, según el texto del Apóstol: "¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?" Pero el Espíritu Santo, por ser omnipotente, es eficaz para inducirnos a obrar el bien y para preservarnos de pecado. Luego el hombre que ha conseguido la gracia puede ambas cosas sin otro auxilio de la gracia.

3. Si el hombre que ha conseguido la gracia necesita aún otro auxilio de la gracia para vivir rectamente y abstenerse de pecar, por la misma razón, cuando hubiere conseguido ese otro auxilio de la gracia, aún necesitaría nuevo auxilio. Y así indefinidamente, lo cual es inadmisible. Luego el que está en gracia no necesita otro auxilio de la gracia para obrar bien y abstenerse de pecar.

Por otra parte, dice San Agustín que, "como el ojo del cuerpo completamente sano no puede ver sino

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae.

1. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non impleat illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Praeterea, per gratiam ipse Spiritus Sanctus in nobis habitat; secundum illud I ad Cor. 3,16: "Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?" Sed Spiritus Sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae.

3. Praeterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiae indiget ad hoc quod recte vivat et a peccato abstineat, pari ratione et si illud aliud auxilium gratiae consecutus fuerit, adhuc alio auxilio indigebit. Procedetur ergo in infinitum: quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De natura et gratia" [b], **quod "sicut oculus cor-**

[a] *Sent.* 2 d.29 expos. litt.; *De verit.* q.24 a.13.14; q.27 a.5 ad 3; *In Psalm.* ps.31.

[b] C.26: ML 44,261.

poris plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere" Sed iustificatio fit per gratiam; secundum illud Rom. 3,24: "Iustificati gratis per gratiam ipsius". Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat.

ayudado por el resplandor de la luz, tampoco el hombre perfectisimamente justificado puede obrar rectamente si no es ayudado—al modo divino—por la eterna luz de justicia". Pero la justificación se hace por la gracia, según el texto de San Pablo: "Justificados gratuitamente por su gracia". Luego también el hombre que ya posee la gracia necesita otro auxilio de la gracia para obrar con rectitud.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2.3.6) dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum.

Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali: propter hoc quod, sicut supra (a.1) dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. — Secundo, ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae. Quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam "servit legi peccati", ut dicitur ad Rom. 7,25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. 8,26, "quid oremus sicut oportet, nescimus". Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat; secundum illud Sap. 9,14: "Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae".

Respuesta. Como ya hemos demostrado antes, el hombre para vivir rectamente necesita doble auxilio divino. Por un lado, un don habitual por el cual la naturaleza caída sea restaurada y, así restaurada, sea capaz de hacer obras meritorias de vida eterna, que exceden las posibilidades de la naturaleza. Por otra parte, necesita el auxilio de la gracia para ser movida por Dios a obrar. Refiriéndonos al primer auxilio, el hombre que está en gracia no necesita otro auxilio de la gracia, como algún otro hábito infuso. Sin embargo, necesita el auxilio de la gracia—refiriéndonos al segundo auxilio—para ser movido por Dios a obrar con rectitud.

Y esto por dos razones. Primero, por una razón general; porque, como ya hemos dicho, ningún ser creado puede prorrumpir en cualquier otro acto a no ser por virtud de la moción divina.—Segundo, por una razón particular: por la condición del estado de la naturaleza humana, la cual, aunque sea restaurada por la gracia en cuanto su espíritu, queda, sin embargo, en ella la corrupción e infección de la carne, mediante la cual "sirve a la ley de pecado", como dice el Apóstol. Queda también cierta oscuridad de ignorancia en el entendimiento, según la cual—como dice también San Pablo—"ignoramos qué hemos de pedir como conviene". Porque, a causa de las varias eventualidades de las cosas y por no conocernos perfectamente a

nosotros mismos, no podemos saber con exactitud qué es lo que nos conviene, según aquello de la Sabiduría: "Los pensamientos de los hombres son tímidos e inciertas nuestras providencias". Por lo tanto, nos es necesario ser dirigidos y protegidos por Dios, que todo lo conoce y todo lo puede. Y, por lo mismo, también les conviene decir a los que por la gracia han sido hechos hijos de Dios: "Y no nos dejes caer en la tentación", y "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo", y las demás peticiones de la oración dominical referentes a esto.

Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere, "Et ne nos inducas in tentationem", et, "Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra", et cetera quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Soluciones. 1. El don de la gracia habitual no se nos da de *modo* que con él no necesitemos un ulterior auxilio divino, pues toda criatura necesita que Dios la conserve en el bien que de El recibió. Por eso, aunque después de haber recibido la gracia aún necesita el hombre auxilio divino, no se puede concluir que la gracia se haya dado en vano o que sea imperfecta, porque también en el estado de gloria—cuando la gracia será totalmente perfecta—el hombre necesitará el auxilio divino. En este mundo, la gracia es en cierto sentido imperfecta, en cuanto que no sana completamente al hombre, como ya hemos dicho.

Ad primum ergo dicendum quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio: indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab ipso accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vacuum data, vel quod sit imperfecta. Quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in c).

2. La acción del Espíritu Santo, mediante la cual nos mueve y protege, no se limita al efecto del don habitual que causa en nosotros, sino que, además de este efecto, nos mueve y protege juntamente con el Padre y el Hijo.

Ad secundum dicendum quod operatio Spiritus Sancti qua nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum Patre et Filio.

3. La razón dada prueba sólo que el hombre no necesita otra gracia habitual.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

ARTICULO 10

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum [a]

Si el hombre que está en gracia necesita otro auxilio de la gracia para perseverar

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiae ad perseverandum.

1. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum in VII "Ethic." [32] Sed homo non indiget alio auxilio gratiae ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiae ad habendum perseverantiam.

2. Praeterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quaedam virtus. Ergo videtur quod, simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Praeterea, sicut Apostolus dicit, ad Rom. 5,15 sqq., plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae. Sed Adam accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus. Et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De perseverantia" [33]: "Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed, ipso non dante, esse in hominis potestate?" Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam

Dificultades. Parece que el hombre que está en gracia no necesita un nuevo auxilio de la gracia para perseverar.

1. La perseverancia es menos que virtud, como también la continencia, según consta por el Filósofo. Pero el hombre para poseer las virtudes no necesita otro auxilio de la gracia distinto de aquel que lo justifica, que es la gracia misma. Luego mucho menos necesitará otro auxilio de la gracia para perseverar.

2. Las virtudes se infunden todas al mismo tiempo. Pero la perseverancia se considera como cierta virtud. Luego parece que, infundidas las virtudes al mismo tiempo que la gracia, se infunde también la perseverancia.

3. Como dice el Apóstol, por el don de Cristo se restituyó al hombre más de lo que había perdido por el pecado de Adán. Pero Adán recibió lo necesario para poder perseverar. Luego con más razón se nos da por la gracia de Cristo el que podamos perseverar; y por ello el hombre no necesita una nueva gracia de Cristo para perseverar.

Por otra parte, dice San Agustín: "¿Por qué se pide a Dios la perseverancia si no la da Dios? ¿No es acaso irrisoria esta petición cuando pedimos lo que sabemos que no es El quien lo da, sino que está a nuestro alcance el conseguirlo, aunque El no lo dé?" Pues bien, la perseverancia la piden también los que están san-

---

[a] 2-2 q.137 a.4; *Sent.* 2 d.29 expos. litt.; *De verit.* q.24 a.13; *Cont. Gent.* 3,155.

[32] C.1 n.4 (BK 1145b1); c.9 n.6 (BK 1151b32): S.TH., lect.1.9.

[33] C.2: ML 45,996

tificados por la gracia, y esto entendemos cuando decimos: "Santificado sea tu nombre", como confirma en el mismo lugar San Agustín con palabras de San Cipriano. Luego el hombre, aunque esté en gracia, necesita que Dios le dé la perseverancia.

Respuesta. La perseverancia se toma en un triple sentido. A veces significa el hábito de la mente mediante el cual el hombre se hace firme para no ser apartado del camino de la virtud por las tristezas que le acosan; de manera que, como dice el Filósofo, es con relación a las tristezas lo que la continencia a las concupiscencias y delectaciones. En otro sentido podemos llamar perseverancia a cierto hábito según el cual tiene el hombre el propósito de perseverar en el bien hasta el fin. Tomada en estos dos sentidos, la perseverancia se infunde al mismo tiempo que la gracia, como también la continencia y las demás virtudes.

En un tercer sentido, se llama perseverancia a cierta continuidad en el bien hasta el fin de la vida. Para conseguir esta perseverancia, el hombre que está en gracia no necesita alguna otra gracia habitual, sino un auxilio divino que lo dirija y proteja contra los asaltos de las tentaciones, como consta por lo expuesto en el artículo anterior. Por eso, después que uno está justificado por la gracia, tiene necesidad de pedir a Dios dicho don de la perseverancia, para que de esta manera permanezca libre del mal hasta el fin de la vida, pues se da a muchos la gracia a los cuales no se concede el perseverar en ella.

Soluciones. 1. La objeción se refiere al primer sentido de perseverancia, como la segunda objeción al segundo sentido.

sanctificati: quod intelligitur cum dicimus, "Sanctificetur nomen tuum", ut ibidem [24] Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus, indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

Respondeo dicendum quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes: ut sic se habeat perseverantia ad tristitias sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." [25] Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam secundum quem habet homo propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum, perseverantia simul cum gratia infunditur sicut et continentia et ceterae virtutes.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione (a.9) apparet. Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiae: sicut et secunda obiectio procedit de secundo.

[24] *De dono persev.* c.2: ML 45,996; *De corrept. et grat.* c.6: ML 44,922.
[25] C.7 n.1 (BK 1150a13): S.Th., lect.7.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro "De natura et gratia"[16], "homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset: non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent". Et sic donum Christi est maius quam delictum Adae.—Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

2. Luego queda en claro la solución a la segunda dificultad.

3. Como dice San Agustín, "el hombre en el primer estado recibió un don con el cual podía perseverar, pero no el mismo don de la perseverancia; mas ahora, por la gracia de Cristo, muchos reciben el don de la gracia, mediante el cual pueden perseverar, y más tarde se les da el perseverar". Y así el don de Cristo es mayor que la culpa de Adán.—Y, sin embargo, con más facilidad podía perseverar el hombre con el don de la gracia en el estado de inocencia—en el cual no se daba rebelión de la carne al espíritu—que nosotros ahora, cuando la reparación de la gracia de Cristo, aunque esté comenzada en la mente, aún no está consumada en la carne; lo cual se dará en el cielo, donde el hombre no sólo podrá perseverar, sino que, además, no podrá pecar.

[16] Cf *De corrept. et grat.* c.12: ML 44,937

DE LA NATURALEZA O ESENCIA DE LA GRACIA

A la cuestión *an est* sigue, lógicamente, la cuestión *quid est*. Como en la cuestión anterior, Santo Tomás estudia simultáneamente la naturaleza de la gracia *actual* y la de la *habitual*. Cuatro problemas plantea en torno a la naturaleza de la gracia: 1) si la gracia pone algo real y creado en el alma; 2) si esa realidad creada es una *cualidad;* 3) si esa cualidad se distingue realmente de la virtud; 4) si el sujeto propio e inmediato de la gracia es la esencia del alma.

ARTICULO 1

Si la gracia pone algo real y creado en el alma

La comparación de este artículo con los otros lugares paralelos de Santo Tomás [1], como su cotejo con los de los teólogos coetáneos (San Alberto Magno, San Buenaventura, Inocencio V...), no dejan lugar a ninguna duda sobre el sentido exacto y preciso del problema que en él se plantea. Se trata de averiguar si la gracia de Dios pone algo *real* en el hombre y si eso real es algo *creado* o *increado*. Los teólogos arriba citados tratan estas dos cuestiones en sendos artículos, pero Santo Tomás las ha resumido en uno solo. Para resolver la cuestión, comienza el Angélico Doctor exponiendo las diversas acepciones de la palabra *gracia*. Aplicada a Dios, la palabra *gracia* tiene tres acepciones: 1) *favor, benevolencia;* 2) *don gratuito,* concedido por Dios a alguna persona por pura liberalidad o benignidad; 3) *gratitud* y *acción de gracias* por algún beneficio recibido [2].

Que la gracia divina ponga algo *real* y *creado* en el hombre cuando se toma en la acepción de don creado o de gratitud y acción de gracias, es cosa fuera de duda. No ocurre otro tanto cuando se trata de la gracia divina en el sentido de *favor* y *benevolencia* de Dios. Cuando decimos en el lenguaje humano que uno cuenta con el favor, la gracia o benevolencia del rey, que tiene la gracia del rey o que le es grato, la gracia o benevolencia del rey nada *real* pone en la persona que es objeto de esa benevolencia y de esa gracia. ¿Sucede otro tanto con la gracia y la benevolencia divina? ¿Puede uno ser *grato a Dios* sin que, por el mero hecho de serlo, reciba alguna *realidad creada* en su propio ser? He aquí el problema que se trata de resolver en este artículo 1.

---

[1] *In Sent.* 2 d.26 a.1; *De ver.* q 27 a.1; *C. Gentes* 3,150.

[2] Véase la definición *nominal y vulgar* de la gracia en la introducción al tratado n.II.

Los protestantes sostienen que puede una persona ser *grata a Dios* sin recibir nada real en su alma : por sola *imputación extrínseca* de la misma justicia de Dios o de la de Jesucristo.

El Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, opinaba que el que es grato a Dios ha recibido dentro de sí algún don sobrenatural, pero don sobrenatural increado, que es la misma persona del Espíritu Santo

La doctrina de Santo Tomás puede ser compendiada en las siguientes proposiciones :

PROPOSICIÓN 1.ª—*La gracia, en cuanto significa favor y benevolencia divina, o tener la gracia de Dios, o ser grato a los ojos de Dios, pone en el alma del así agraciado una* realidad sobrenatural intrínseca y creada, *realmente distinta del alma y de sus potencias.*

La proposición tiene manifiestamente tres partes. La primera es que la gracia pone en el alma de la persona grata una *realidad intrínseca y sobrenatural* (contra los protestantes) ; esta realidad es algo *creado*, y, por consiguiente, realmente distinto de Dios (contra el Maestro de las Sentencias) ; es, además, *realmente* distinto del alma y de sus potencias (contra Palmieri).

Demuéstrase la proposición, primero, por la autoridad de la Sagrada Escritura ; después, por el magisterio de la Iglesia, y, finalmente, por argumentos de razón teológica.

A) La Sagrada Escritura

«Os daré un *corazón nuevo* y pondré en vosotros un *espíritu nuevo*. Os arrancaré ese corazón de piedra y *os daré* un corazón de carne. Pondré *dentro de vosotros mi espíritu*, y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra» (Ez. 36,26-27). «Despojaos del hombre viejo con todas sus obras, y *vestíos del nuevo*, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Criador» (Col. 3,10). «Despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error ; renovaos en vuestro espíritu, y *vestíos del hombre nuevo*, creado según Dios, en justicia y santidad verdaderas» (Eph. 4,22-24). «El amor de Dios *se ha derramado en nuestros corazones* por virtud del Espíritu Santo, que *nos ha sido dado*» (Rom. 5,5). Dos dones nos han sido dados según el apóstol San Pablo : uno *creado*, la *caridad;* y otro *increado*, el *Espíritu Santo*.

Esa realidad *creada* que la gracia pone en nuestras almas, se llama unas veces *espíritu de adopción* (Rom. 8,15-16), *sello de Dios* (2 Cor. 1,22 ; Eph. 1,13-14 ; 4,30) ; *unción* (2 Cor. 1,22) : *simiente de Dios* (1 Io. 3,9) : *simiente incorruptible* (1 Petr. 1,23). «El agua que yo le dé se hará *en él* una fuente que salte hasta la vida eterna (Io. 4,14). Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas *para hacernos así partícipes de la divina naturaleza*» (2 Petr. 1,4).

B) El magisterio de la Iglesia

El concilio Vienense acepta como más probable y más conforme al pensamiento de los Padres y de los teólogos la sentencia que sostiene que la gracia *informante* y las virtudes son infundidas en cuanto al hábito a los párvulos y adultos en el sacramento del bautismo (D 483).

El concilio de Trento ha definido solemnemente que el pecador o impío es justificado no por la misma justicia de Dios, sino por una justicia *creada, intrínseca e inherente*, que es distinta en perfección según las disposiciones y la cooperación del sujeto que la recibe, y que puede crecer y desarrollarse dentro de un mismo sujeto (D 799 800 809 821 834 842).

Finalmente, San Pío V condenó una proposición de Bayo en que éste sostenía que la justificación se hacía por el cumplimiento de los preceptos y *no por la infusión en el alma de la gracia habitual* (D 1042).

C) Argumentación teológica

DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE (la gracia pone algo *real sobrenatural* e *intrínseco* en el alma):

a) *Argumento primero, tomado de la condición del amor de Dios.*— El amor y la benevolencia divina—al revés de la humana—no son prevenidos y excitados por el bien de la cosa amada y querida, sino, por el contrario, son causa y principio de ese mismo bien. Nosotros queremos a una persona o una cosa porque *descubrimos* en ella alguna buena condición o cualidad por la cual se nos hace amable. *Descubrimos* en ella esa buena condición o cualidad, pero no la *causamos*. Es más bien esa condición o cualidad la que excita y causa nuestro amor. Pero el amor de Dios —pura actividad—es causa de todas cuantas perfecciones existen en las cosas creadas. No puede, pues, ser excitado y movido por algún bien criado; antes, por el contrario, es el amor divino el que causa en la criatura la perfección que en ella ama (1 q.20 a.2).

Cuando, pues, una criatura es grata a los ojos de Dios y término u objeto de sus complacencias, no es porque en ella haya alguna perfección por la cual se haga digna de esa divina benevolencia; es grata a Dios porque la misma benevolencia divina ha puesto en ella aquello por lo cual resulta ser grata y bien vista.

Pero en Dios hay que distinguir un doble amor: el amor *común*, por el cual quiere y ama el ser de todas las cosas que existen, y el *amor especial, de predilección*, por el cual quiere para las criaturas racionales la comunicación de su propia vida y de su propia bienaventuranza. Este amor de predilección causa en las personas así queridas una participación *real* e *intrínseca* de su vida y de su ser. Y esta participación intrínseca y sobrenatural del ser y de la vida de Dios es lo que hace que el alma sea grata a Dios o tenga o cuente con la gracia de Dios. Es una perfección *sobrenatural*, porque el bien que Dios en ella causa es *propio y específico* de Dios. La gracia es, en consecuencia, una *entidad sobrenatural* causada por Dios *dentro del alma*.

b) *Argumento tomado de la persona hecha grata.*—Que una persona durante algún tiempo *ingrata* y mal vista a los ojos de Dios se haga después *grata y agradable* a los mismos ojos de Dios, supone evidentemente un cambio de relaciones entre Dios y el hombre, pues son muy distintas, y aun opuestas, las relaciones que el hombre dice a Dios cuando le es *grato y agradable* y cuando le es desagradable y enojoso. En el primer caso, el hombre es objeto del amor y benevolencia de Dios; en el segundo, por el contrario, es objeto del odio y de la reprobación divina. El cambio de estas relaciones no puede provenir de Dios, en quien no cabe ni sombra siquiera de mutación (Iac. 1,17). Luego tiene que proceder de un cambio verificado en el hombre mismo, el cual funda una nueva relación (1 q.13 a.7). Esta realidad interna al hombre, que funda la relación de ser grato y agradable a Dios, es precisamente lo que llamamos *gracia*. Es, pues, la gracia una *realidad intrínseca* al hombre causada por Dios en el alma. Es, además, *sobrenatural*, toda vez que es efecto de un amor *especial* de Dios, no debido a las criaturas, y porque nos dispone y ordena al goce de la divina bienaventuranza.

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE (esta realidad sobrenatural e intrínseca es realmente distinta de Dios, o sea, algo creado).—No negamos que haya en el justificado un don increado, el don del Espíritu Santo; antes por el contrario, lo suponemos como cosa cierta y fuera de toda discusión. Lo que afirmamos es que—además del don increado—la gracia pone en el alma un *don sobrenatural y creado.*

Sea el primer argumento el tomado de la presencia en el justo del don increado del Espíritu Santo. El Espíritu Santo—salva su trascendencia sobre todas las cosas creadas—no puede concebirse como existiendo en el justo sino de tres maneras: o bien *por unión hipostática,* como el Verbo en la naturaleza humana de Cristo; o bien a modo *de forma informante;* o bien, finalmente, *per modum inhabitationis,* como en su templo, como objeto conocido, gustado y amado.

La hipótesis de la unión hipostática es de todo punto inadmisible, toda vez que ésta no se realizó más que en Cristo (D 217 282 284 y 422). Tampoco es admisible la hipótesis de una unión a modo *de forma informante,* por ser Dios *acto puro, irrecepto* e *irrecepti ble.* No queda, pues, como posible más que la tercera hipótesis, de una unión *per modum inhabitationis,* como objeto conocido y amado. Y éste es el modo según el cual el Espíritu Santo habita de hecho en el alma de todos los justos. Pero esta inhabitación no es admisible sino poniendo al mismo tiempo en el justo alguna entidad creada y sobrenatural. En efecto, que el hombre que antes no era templo del Espíritu Santo comience a serlo desde un momento determinado, no puede provenir de un cambio del Espíritu Santo, sino de un cambio de la persona en quien viene a habitar el divino Espíritu. Esta relación de presencia supone en la criatura un fundamento *real y sobrenatural. Real,* porque la presencia es real; *sobrenatural,* dado que se trata de una presencia sobrenatural. Este fundamento real y sobrenatural, intrínseco al hombre, es la gracia santificante *(Sent.* 2 d.26 q.1 a.1).

Un segundo argumento está basado en la necesidad de reforzar y elevar nuestro ser y nuestras potencias en orden a producir actos entitativamente sobrenaturales. El justo debe obrar *sobrenaturalmente,* debe poner actos *meritorios* de la vida eterna. Para esto precisa que sus potencias sean *intrínsecamente* elevadas; cosa que no se puede lograr sino *por la infusión de virtudes sobrenaturales creadas.* Y esto vale aun en la hipótesis de una unión hipostática, como sucede en Jesucristo, en quien—además de la gracia de unión—es preciso poner la gracia creada, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Un tercer argumento se infiere lógicamente de las condiciones que, según el concilio de Trento, debe tener la gracia de la justificación. En primer lugar, debe multiplicarse *numéricamente* en todos los justificados *(recipientes... unusquisque suam...:* D 799); es, además, *amisible* por el pecado mortal (D 808 894 911), y puede crecer y desarrollarse (D 834). Ninguna de estas tres condiciones podrían cumplirse si la gracia divina se identificara con el Espíritu Santo.

Por último, como Santo Tomás dice en el artículo, la gracia es *causada* en nosotros por el amor divino. Entre causa eficiente y efecto es necesario que exista una distinción *real.*

DEMOSTRACIÓN DE LA TERCERA PARTE (esta realidad sobrenatural creada es realmente distinta del alma y de sus potencias).—Tres son los argumentos principales que ponen de manifiesto esta tercera parte de la proposición.

1.° La gracia es algo entitativa y formalmente *sobrenatural;* luego trasciende toda la naturaleza, sus fuerzas y sus exigencias (1-2 q.110 a.2 ad 2).

2.° La gracia puede aumentar y crecer en un mismo individuo (D 834). El alma y las potencias no admiten aumento.

3.° La gracia divina puede perderse por el pecado y adquirirse de nuevo (D 808 894 911). Pero el alma y sus potencias no pueden perderse ni ser de nuevo recuperadas.

PROPOSICIÓN 2.ª—*La gracia, tomada en la acepción de beneficio divino y de gratitud o acción de gracias, pone algo* real *en el hombre.*

Esta proposición es tan evidente, qué no precisa de demostración.

PROPOSICIÓN 3.ª—*La gracia divina, tomada por el amor eterno de Dios, no pone nada en el hombre.*

El mismo amor de Dios es una gracia para el hombre; pero este acto de amor divino está solamente en Dios. En el hombre está el efecto de ese amor.

Cuanto Santo Tomás dice en este artículo vale lo mismo para la gracia *habitual* que para la *actual.* Una y otra ponen en el hombre algo *creado sobrenatural, distinto del alma y de las potencias.*

ARTICULO 2

Si la gracia es una cualidad del alma

En este artículo comienza Santo Tomás a determinar la naturaleza íntima de la gracia.

En la gracia es preciso distinguir dos formalidades: *la formalidad de ser, aspecto material e inferior de la gracia, y la formalidad de la gracia en cuanto tal, en cuanto es sobrenatural, aspecto superior y trascendente de la gracia.* No son dos realidades, sino dos aspectos de una misma e idéntica realidad. En su aspecto material e inferior, la gracia es un ser creado, que forzosamente ha de estar encuadrado en alguna de las categorías en que el ser creado es adecuadamente dividido. Bajo este aspecto debe el teólogo determinar a qué predicamento pertenece y, dentro de éste, en qué especie debe ser colocada. Por este procedimiento se determina la naturaleza de la gracia bajo la razón de ser.

En su aspecto formal y superior, la gracia es una entidad *sobrenatural.* Pero ¿en qué consiste esta sobrenaturalidad de la gracia? La resolución de esta cuestión nos pondrá de manifiesto la naturaleza íntima de la gracia bajo el aspecto formalísimo de *ser sobrenatural.*

Como, por otra parte, la gracia puede ser *habitual* y *actual,* de aquí se infiere el número y orden de cuestiones que deben ser estudiadas:

CUESTIÓN 1.ª *De la esencia de la gracia habitual.*

§ 1. Bajo la razón formal de gracia.
§ 2. Bajo la razón material de ser.

CUESTIÓN 2.ª *De la esencia de gracia actual.*

§ 1. Bajo la razón formal de gracia.
§ 2. Bajo la razón material de ser.

La distinción de esta doble formalidad en la gracia se encuentra ya en Santo Tomás (3 q.7 a.11).

CUESTIÓN 1.ª DE LA ESENCIA DE LA GRACIA HABITUAL

§ 1. Bajo la razón formalísima de ente sobrenatural

Bajo la razón formal de ser sobrenatural, la gracia debe ser todavía considerada desde dos puntos diferentes de vista: *primero*, por orden a la naturaleza, la cual debe superar y trascender; y *segundo*, por respeto a Dios, del cual es una participación.

Considerando la gracia por orden a la naturaleza, preciso es reconocer que algunos la han identificado con la misma naturaleza, como Lutero; otros la han puesto al alcance de las fuerzas humanas, ya cognoscitivas, ya afectivas, ya cognoscitivas y afectivas al mismo tiempo, como los racionalistas y semirracionalistas, pelagianos y semipelagianos; otros, finalmente, la han considerado como término de una exigencia natural del hombre. Tal es el pensamiento de Bayo, Jansenio, Quesnell y de los modernistas.

La doctrina de la Iglesia sobre este particular puede reunirse en la siguiente proposición.

PROPOSICIÓN 1.ª—*La gracia, en cuanto ser* formalmente sobrenatural, *trasciende:* 1) toda naturaleza creada *y* creable; 2) todas las fuerzas activas *de la naturaleza;* 3) todas las fuerzas cognoscitivas y afectivas *de toda naturaleza creada;* 4) todo mérito *y* toda exigencia *de la naturaleza, aun en el estado de integridad.*

No queremos detenernos a probar esta proposición, porque o queda ya probada en lo dicho anteriormente o se probará en lo que se dirá más tarde. En efecto: que la gracia trascienda la naturaleza creada y se distinga, por consiguiente, *realmente* de ella, queda demostrado en el artículo anterior; que supere todas las fuerzas *activas* de la naturaleza se probará en la cuestión 112 (a.1); que exceda las *fuerzas cognoscitivas y afectivas* del hombre, ya se ha visto en la cuestión 109 (a.1.2.3-7); *del mérito* en orden a la gracia se tratará más tarde en la cuestión 114 (a.5-7).

Por el momento sólo nos ocuparemos de probar que la gracia divina trasciende *toda exigencia* de la naturaleza creada.

La Sagrada Escritura nos repite con insistencia que por la gracia el hombre se hace *hijo adoptivo de Dios,* o, lo que es lo mismo, recibe el espíritu de adopción [3]. Ahora bien, la adopción—según las leyes de todos los pueblos y de todos los tiempos y según la misma Escritura—procede de un acto *libre* y *gratuito* del adoptante. Luego Dios adopta *gratuitamente* las criaturas racionales como hijos suyos, o, lo que es lo mismo, *gratuitamente* les infunde la gracia, por la cual quedan constituídos en hijos adoptivos. La Iglesia ha condenado varias proposiciones de Bayo, Quesnell, del sínodo de Pistoya y de los modernistas, en las cuales se sostenía que la gracia era *debida* al hombre o *exigida* por éste [4].

La teología puede presentar varios argumentos en confirmación de lo mismo. Sea el primero el tomado del concepto de adopción. La adopción es la admisión *libre y gratuita* de una persona extraña a formar parte de la familia con derecho a participar algún día de la herencia. Por la gra-

[3] Rom. 8,14-17; Gal. 4,4-7; Eph. 1,5; Io. 3,1.
[4] Cf. D 1021 1023 1024 1385 1516; CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae* n.181 e.

cia, el hombre queda constituído en hijo adoptivo de Dios. Luego la gracia, que hace hijos adoptivos, es fruto de la *libre y gratuita* acción de Dios, que graciosamente nos quiere admitir al seno de la familia divina.

Nadie puede tener derecho a los bienes que son *propiedad* de otro. Pero el tener la divina naturaleza, ver a Dios intuitivamente, gozar de su misma bienaventuranza, etc., son bienes *propios* y *exclusivos* de Dios. Luego ninguna criatura puede tener derecho o exigencia a ellos.

Ninguna naturaleza puede tener exigencias o inclinaciones que se extiendan más allá de los límites de su especie. Como estas exigencias o inclinaciones brotan de la misma naturaleza, no pueden tener como término más que algo *natural*. Pero la gracia, por ser participación de la naturaleza divina, trasciende toda naturaleza creada y creable. Luego no puede ser término de ninguna exigencia o inclinación de ninguna naturaleza creada o creable.

La gracia divina en el sujeto que la recibe no puede encontrar otra cosa que una *potencia obedencial pasiva* [6].

Esta trascendencia de la gracia sobre toda naturaleza creada y creable y sobre todas las fuerzas y exigencias de la misma supone un gran acercamiento a los términos mismos de la Divinidad, pues alejarse de lo criado es acercarse a lo increado y eterno.

Dios es el ser sobrenatural *por esencia*, que por su propia naturaleza trasciende infinitamente todo ser creado y creable; es el mismo *ser subsistente*, o *ser por esencia*, que está infinitamente elevado sobre todo ser *limitado y participado*, cual tiene que ser todo ser creado y creable. Todo otro sobrenatural fuera de Dios es un sobrenatural *participado, per participationem*.

Pero ¿en qué consiste esta participación? Todo ser creado es una participación del ser divino, del ser *per essentiam* o del ser *subsistente*, y, sin embargo, no todo ser creado es *sobrenatural*. Esto quiere decir que el ser creado natural y el sobrenatural participan de distinta manera del ser *per essentiam*. ¿En qué está esta diferencia? El ser *creado natural* participa del ser por esencia en cuanto a las perfecciones *comunes* de *ser*, de *vida*, de *inteligencia*, etc.; pero el ser *creado sobrenatural* participa de aquellas perfecciones que son *propias* y *exclusivas* de Dios en cuanto es Dios o en cuanto trasciende todo lo criado, como el *ver facialmente la esencia divina, gozar de la misma bienaventuranza divina*, etc. Estas perfecciones son *exclusivas* de Dios y no pueden convenir *naturalmente* a ninguna naturaleza creada o creable. Por eso la participación *formal* de estas perfecciones, o el sobrenatural creado *formal* o *quod substantiam*, tiene que superar y trascender todo ser natural creado o creable, porque es participación de Dios en cuanto es Dios o en cuanto trasciende todo lo creado y todo lo creable.

La gracia divina es también una *participación formal* de una perfección *especificamente* divina, o sea, de una perfección *propia y exclusiva de Dios*. ¿Cuál es la perfección *especificamente* divina que es participada por la gracia *santificante*? He aquí el primer problema que se presenta al teólogo. Pero la participación de una perfección divina puede verificarse de muy distintas maneras. De esta variedad de participaciones surge un segundo problema: ¿cuál es la clase de participación que conviene a la gracia? Procuraremos resolver los dos al mismo tiempo. Pero antes es de todo punto indispensable fijar bien algunas nociones necesarias para la inteligencia de la cuestión.

---

[6] Enc. *Pascendi*; CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae* n.181 e.

En primer lugar, la participación puede ser múltiple: *moral* o *física*, según que la forma participante sea de orden moral o físico. La participación *física* se subdivide en *virtual* y *formal*.

Participación *virtual*, como la del árbol en su simiente. Participación *formal*, como la del calor en el agua. La participación *formal* será *unívoca* o *análoga*, según que la perfección participada se encuentre en participante y participado *secundum eandem rationem* o *secundum rationem simpliciter diversam*.

En Dios son muchas las formalidades que conviene distinguir, según se ve por el cuadro sinóptico que ponemos a continuación:

1

Naturaleza divina: el Ser subsistente o *Ser por esencia*. Es la *raíz primera* y origen de cuanto hay en Dios. Es el principio *quo radical* de las *operaciones* y *procesiones* divinas.

2

Principio *quo próximo* de las *operaciones* y *procesiones* divinas: *potencias proxime operativas*. *Entendimiento* y *voluntad*.

3

Acción divina inmanente o *vida divina en acto segundo: intelección* y *volición de Dios*.

4

Bienaventuranza divina: Dios conociendo su propia esencia y gozando de su infinita bondad.

5

Procesiones divinas o *fecundidad divina*: el Padre *engendrando al Verbo* por *vía de conocimiento*, y el Padre y el Verbo *espirando* al Espíritu Santo *por vía de amor*.

La gracia santificante no puede ser considerada como una entidad sola y aislada. Según la doctrina de Santo Tomás, expresa y terminante, la gracia debe ser considerada como una naturaleza sobrenatural, de la cual fluyen como propiedades y potencias *proxime* operativas las virtudes sobrenaturales y *per se* infusas; de éstas, a su vez, brotan los actos o las operaciones sobrenaturales. De suerte que las virtudes sobrenaturales son algo de la gracia, que de ella fluyen y a ella se ordenan como su natural complemento; y los actos provienen también de la gracia como de principio *quo* radical y remoto. Es decir: hay entre gracia, virtudes y actos la misma relación que entre alma, potencias y operaciones (1-2 q.110 a.2-4).

Veamos, pues, qué perfección *específicamente* divina participa la gracia y con qué clase de participación.

Ante todo conviene tener presente que de dos maneras puede Dios ser participado en nosotros. Primero, *subjetivamente*, mediante una forma *intrínseca* e *inherente* al sujeto participante; segundo, *objetivamente*, como *objeto* de las virtudes y actos sobrenaturales. Que Dios sea participado *objetivamente* mediante la gracia, es una verdad que está fuera de toda discusión. Es la presencia de inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo (Io. 14,23-24).

Aquí se trata únicamente de la participación *subjetiva* por medio de una forma *intrínseca* e *inherente* al sujeto participante.

Dejando a un lado las diversas opiniones de los teólogos, nos limitaremos a exponer la sentencia de Santo Tomás, que resumiremos en la siguiente proposición:

PROPOSICIÓN 2.ª—*La gracia habitual santificante:*

1) por su propia esencia o entidad *es una participación* física, formal y análoga *de la naturaleza divina, en cuanto ésta es aquello por lo cual Dios se constituye en su propio ser de Dios y en cuanto es raíz primera y origen de las divinas operaciones y de las divinas procesiones inmanentes;*
2) por medio de sus propiedades o de las virtudes *per se* infusas, *derivadas de la misma gracia, es una participación* física, formal y análoga *del divino entendimiento y de la divina voluntad y de las virtudes formalmente existentes en estas dos potencias;*
3) por medio de los actos de estas virtudes: *a)* en sí mismos y absolutamente *considerados, es participación* física, formal y análoga *de la vida de Dios en acto segundo y de su divina bienaventuranza; b) pero* relativamente *considerados, en cuanto algunos de ellos, a saber, el conocimiento y el amor de Dios, tienen dentro de las mismas potencias* términos reales procedentes *de los mismos actos, es participación* física, formal y análoga *de las divinas procesiones, de la divina fecundidad y de la Santísima Trinidad.*

Huelga advertir que la perfección específicamente divina, que se participa *formalmente* por las virtudes o por los actos, se participa *virtualmente* por la esencia de la gracia santificante, toda vez que las virtudes y los actos están en ella *virtualmente* contenidos. En la proposición arriba expuesta se trata únicamente de la perfección divina, que es *formalmente* participada por cada uno de esos elementos.

DEMOSTRACIÓN DE LA PARTE PRIMERA (por la esencia de la gracia santificante se participa la naturaleza divina con participación física, formal y análoga).—Sorprende encontrar en algunos teólogos la afirmación de que la gracia es una participación de la naturaleza divina en cuanto ésta es raíz y principio de operaciones específicamente divinas. Pero ¿es posible participar la naturaleza divina en cuanto principio de divinas operaciones (aspecto *relativo)* sin participar aquello por lo cual se constituye en el propio ser de naturaleza divina (aspecto *absoluto)?* ¿Se puede participar el fuego en cuanto es principio de quemar sin participar la naturaleza de fuego? Es *algo* lo que es origen y principio de otra cosa, y es *algo* lo que es origen y principio de las divinas operaciones. ¿Cuál es ese *algo* que en Dios es origen y principio de las divinas operaciones? Es la misma naturaleza divina en cuanto es *constitutiva* del propio ser de Dios. Por eso decimos en la conclusión que la gracia santificante es participación de la naturaleza divina en su doble aspecto: *a)* en cuanto es *constitutiva* del ser divino (aspecto *absoluto = esencia); b)* en cuanto es *primer principio* de las divinas operaciones y de las procesiones inmanentes en Dios (aspecto *relativo = naturaleza).*

Los tomistas clásicos solían decir que la gracia era participación formal análoga del ser *por esencia,* del *ser subsistente,* etc. Esta sentencia pareció absurda y contradictoria a Curiel y Suárez. Una sencilla distinción pondrá en claro el verdadero sentir de los tomistas y evitará todo posible equívoco. El *ser subsistente,* o *ser por esencia,* se puede participar según dos formalidades distintas. *Primero,* bajo la razón *precisa* de ser subsistente o ser por esencia; *segundo,* en cuanto el ser subsistente o ser por esencia es lo que constituye la naturaleza divina y lo que es primera raíz y origen de las operaciones específicamente divinas. Bajo el primer aspecto no puede ser participado por la gracia, que por necesidad tiene que ser *participada* e *inherente.* Así es como han concebido Curiel

y Suárez la participación del ser por esencia, y por eso la han combatido con mucho acierto. En lo que no han estado acertados es en atribuir este sentido a los tomistas, que jamás tal cosa soñaron. En el segundo sentido, la gracia es participación *formal análoga* del ser subsistente o del ser por esencia, pues lo que hace el ser por esencia en Dios—*constituirlo en el ser divino y ser origen de las operaciones específicamente divinas*—, eso mismo, *proporcionalmente*, hace la gracia en el hombre—*constituirlo en un ser divino* y *capacitarlo para realizar operaciones específicamente divinas*—. Es decir, que la gracia confiere al hombre las *dos formalidades* que el ser por esencia confiere a Dios, pero salva la distancia que impone la analogía. Esto lo hace la gracia aun siendo un ser *participado* e *inherente*.

La primera parte de nuestra proposición afirma dos cosas, a saber: *a)* por la gracia se participa en nosotros la *naturaleza divina; b)* esta participación es *física, formal* y *análoga*.

Probaremos en primer lugar que la gracia es una participación de la naturaleza divina, y después, que ésta participación es física, formal y análoga.

La gracia, participación de la naturaleza divina

A) La Sagrada Escritura

Según la Sagrada Escritura, los justos son *en verdad* hijos de Dios. «El Espíritu mismo da testimonio, juntamente con nuestra alma, de que *somos* hijos de Dios» (Rom. 8,16). «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios y *que lo seamos*» (1 Io. 3,1).

Hijo se dice aquel que por generación ha recibido la naturaleza de su padre. Luego, si los justos son hijos de Dios, es que por medio de una generación espiritual han recibido la naturaleza de Dios. Pero no han podido recibir la misma naturaleza de Dios; luego una participación de ella.

Esta filiación no la tienen por razón de la inhabitación del Espíritu Santo, el cual no hace otra cosa que *dar testimonio y garantía* de nuestra filiación. «El Espíritu mismo *da testimonio*, juntamente con nuestra alma, de que somos hijos de Dios» (Rom. 8,16). «*Y por ser hijos*, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!» (Gal. 4,6). A esta forma divina, San Pablo la llama *espíritu de adopción*, como contrapuesto a espíritu de servidumbre (Rom. 8,15), y San Juan, *simiente de Dios* (1 Io. 3,9), expresiones que no pueden ser aplicadas al Espíritu Santo. Es, pues, una forma creada y sobrenatural la que nos hace hijos de Dios.

Asimismo, la Sagrada Escritura llama a la justificación que se obtiene por la gracia *regeneración, renacimiento* (Tit. 3,5; 1 Petr. 1,3), y a los justificados los denomina *nacidos, regenerados, renacidos*[6]. Se nace a una vida del todo nueva y espiritual (Io. 3,6-7). El principio generador de esta vida espiritual no es nada creado, sino el mismo Dios o el Espíritu Santo (Io. 1,13; 3,5). Y es causada por Dios no de simiente *corruptible*, sino de simiente *incorruptible* (1 Petr. 1,23) por la palabra de la verdad (Iac. 1,18). Ahora bien, por la generación se comunica la naturaleza del generante. Luego en la justificación se comunica la naturaleza de Dios. San Pablo, aprobando el dicho de un poeta gentil, dice que *somos de linaje divino* (Act. 17,28). Por fin, San Pedro nos dice que por los dones divinos nos hacemos *partícipes de la divina naturaleza*. «Pues que por

[6] Io. 1,13; 3,5; 1 Io 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18.

e. divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud, y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas *para hacernos así partícipes de la divina naturaleza*» (2 Petr. 1,3-4).

B) El magisterio de la Iglesia

La Iglesia docente.—El concilio de Trento enseña que, por medio de la justificación, los pecadores son constituídos *hijos amados de Dios* (D 792), son trasladados *al estado de gracia y de adopción de hijos* (D 796) y renacidos o *regenerados* a una vida nueva (D 800-806).

San Pío V ha condenado una proposición de Bayo en la cual se afirmaba que la justificación consistía formalmente en el cumplimiento de los divinos preceptos y no en la infusión en el alma de la *gracia habitual*, por la cual el hombre es hecho hijo adoptivo de Dios, renovado en su interior, y *recibe el consorcio de la divina naturaleza* (D 1042).

León XIII dice en su encíclica *Divinum illud:* «Nadie puede expresar cuál sea la obra realizada por la divina gracia en las almas de los justos, los cuales son por ello llamados con mucho acierto, lo mismo en las Sagradas Escrituras que en los Santos Padres, *regenerados*, y *creaturas nuevas*, y *consortes de la divina naturaleza*, e *hijos de Dios*, y *deíficos*»[7].

En el mismo sentido se expresa Pío XII: «Si el Verbo se anonadó tomando forma de siervo, lo hizo con el fin de hacer a sus hermanos según la carne *consortes de la divina naturaleza*, en esta vida *por la gracia santificante*, y en la otra por la eterna bienaventuranza»[8].

La Iglesia orante, o en su liturgia.—El sacerdote dice en la misa: «Dios, que has creado con gran sabiduría la dignidad de la humana substancia y aun con mayor sabiduría la reformaste, concédenos, por el misterio de esta agua y de este vino, *hacernos consortes de la divinidad de Aquel* que se dignó hacerse participante de nuestra humanidad». En el *prefacio de la Ascensión del Señor* se lee: «El cual después de su resurrección se apareció manifiestamente a todos sus discípulos, y en presencia de ellos subió al cielo *para hacernos partícipes de su divinidad*».

Parecida expresión se encuentra en la *secreta de la dominica cuarta después de Pascua: «Dios, que nos has hecho partícipes de la suma divinidad* por el venerable intercambio de este sacrificio». El Oficio divino del *Corpus* nos brinda esta hermosa sentencia: «El unigénito Hijo de Dios, *queriendo hacernos partícipes de su divinidad*, tomó nuestra naturaleza para hacer *a los hombres dioses*, hecho El hombre» (maitines. lec.4.ª).

C) Santos Padres

San Agustín dice que Dios «llamó a los hombres dioses, *deificados por su gracia*, no nacidos de su substancia» (*Ench. Patr.:* RJ n.1468). *San Cirilo de Alejandría* afirma que el Espíritu Santo forma en los fieles a Cristo *por medio de una cualidad santificadora* (RJ 2063) e *infundiendo en ellos una forma divina* (RJ 2099).

D) Razones teológicas

Sea el primer argumento el tomado del *efecto formal* que, según las fuentes de la divina revelación, causa la gracia santificante en el alma del que la recibe. Por la gracia santificante, el hombre es espiritualmente *regenerado* a una vida divina y hecho *verdadero hijo de Dios* y *heredero de su gloria*. Es la doctrina que constantemente se nos repite en las Sa-

[7] ASS 29 (1896-97) p.651-652.
[8] En la encíclica *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 214; ed. Tromp, S. I., p.12 y 20.

gradas Escrituras y en los Santos Padres. Pero es sabido que nadie puede ser *regenerado* por Dios, ni *verdadero hijo de Dios,* ni *heredero de la gloria de Dios,* sino el que tenga la naturaleza divina. Luego por la gracia el hombre recibe la naturaleza divina en participación. La menor de la demostración es evidente; *engendrar, ser hijo, ser heredero,* supone tener la misma naturaleza que el generante, que el padre, que el dueño y señor de la herencia. Nadie entra a participar de la herencia de otro si no es de su misma naturaleza.

Las *virtudes sobrenaturales y «per se» infusas* suponen en el sujeto que las posee la participación de la naturaleza divina. En primer lugar, por su condición de *virtud sobrenatural.* La virtud es una *cualidad* que supone siempre una naturaleza, a la cual *cualifica, determina* y *modifica.* Las virtudes *naturales* o *adquiridas* suponen la naturaleza racional del hombre, la cual perfeccionan en orden al fin proporcionado a la misma. Las virtudes *sobrenaturales,* que perfeccionan al hombre de manera más alta y en orden a un fin trascendente, deben suponer una naturaleza superior, proporcionada a dichas virtudes y al fin sobrenatural. Esta *sobrenaturaleza* no puede ser otra que la divina naturaleza participada en el hombre (1-2 q.110 a.3).

Las virtudes *teologales* inclinan al hombre al fin sobrenatural, como las *morales* le ponen en movimiento hacia él. Pero toda inclinación es siempre hacia un objeto *conveniente* a la naturaleza. Para que el fin sobrenatural pueda ser *conveniente* al hombre, es preciso que éste sea elevado y proporcionado a ese fin. La elevación y proporción al fin sobrenatural se hace por medio de la gracia; la inclinación a él, por medio de las virtudes *teologales;* y el movimiento hacia ese fin, por las virtudes *morales* [*].

Las virtudes *teologales* y el *lumen gloriae* tienen como objeto propio y especificativo la misma esencia divina. Como, por otra parte, virtudes *teologales* y *lumen gloriae* fluyen de la gracia, es preciso suponer que en ésta esté participada la esencia divina, para que de esta manera se salve la proporción que siempre debe existir entre naturaleza, virtudes y objetos.

El obrar divino del justo exige también un ser divino. En efecto, nadie puede ejercer *connaturalmente* la operación *propia* de un ser *superior* si no participa la naturaleza del mismo. Pero el justo ejerce *connaturalísimamente* operaciones *propias* y *específicas* de Dios. Luego el justo participa de la naturaleza divina.

Ejercer connaturalmente una operación es lo mismo que ejercerla conforme a la naturaleza, según el modo e inclinación de la naturaleza. Es, pues, imposible ejercer la operación de un ser superior de modo connatural sin participar de la naturaleza del mismo. El obrar sigue al ser, y el *modo de obrar al modo de ser.* Un modo de obrar divino supone un modo de ser divino *(De ver.* q.27 a.2). El justo ejerce *connaturalísimamente* operaciones específicamente divinas, tales como el ver facialmente la esencia divina y gozar de su divina presencia. Prueba de esta connaturalidad es la inmensa satisfacción que experimenta en el ejercicio de estas operaciones.

Otra prueba de lo mismo la tenemos en el hecho de que el justo participa a su modo los atributos de la divina naturaleza. Participa en primer término la *inmutabilidad,* toda vez que la gracia, cuando es perfecta y consumada, como en los bienaventurados, es inmutable e inami-

[*] *De ver.* q.27 a.2; 1-2 q.62 a.1.

sible (1-2 q.5 a.4); participa también de la *eternidad*, pues la visión clara de Dios no tendrá fin, sino que será *eterna* y del *todo uniforme* (1 q.10 a.5 ad 1); participa además de la *infinitud*, en cuanto puede crecer siempre más y más y en cuanto es principio de operaciones por las cuales se puede merecer un bien infinito y satisfacer por una culpa, la cual en concepto de ofensa es infinita [10]; participa igualmente de la *unidad*, pues la gracia no puede multiplicarse en géneros y especies, siendo una con unidad átoma o indivisible; participa asimismo de la *omnipotencia*, pues el justo por la oración puede todas las cosas: *Todo lo puedo en Aquel que me conforta* (Phil. 4,13); participa, finalmente, *del dominio de todas las cosas creadas:* «Nadie, pues, se gloríe en los hombres, que *todo es vuestro;* ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya el mundo, ya la nada, ya la muerte, ya lo presente, ya lo venidero, *todo es vuestro;* y vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios» (1 Cor. 3,21-23). «Como quienes nada tienen y *todo lo poseen*» (2 Cor. 6,10). De este dominio disfrutaron nuestros primeros padres en el paraíso terrenal; de él disfrutan los santos en esta vida y de él disfrutarán todos los predestinados en la regeneración final, cuando se sienten sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt. 19,28).

Una última razón la tenemos en la analogía que debe existir entre el orden sobrenatural y el natural. La gracia—en su sentido amplísimo—no destruye, sino que eleva y perfecciona la naturaleza. Pero la eleva y perfecciona acomodándose a ella, pues todo lo que es recibido en otro se amolda al modo de ser del recipiente. En el orden natural se dan tres elementos, que son: *naturaleza, virtudes adquiridas* y *actos* de las mismas. En el orden sobrenatural hay virtudes *per se* infusas, que se corresponden con las virtudes naturales o adquiridas; hay también actos formalmente sobrenaturales, que guardan analogía con los naturales. Hace falta una entidad sobrenatural que, haciendo las funciones de naturaleza, tenga correspondencia con la naturaleza del orden natural. Y si las virtudes sobrenaturales participan la Deidad en cuanto es principio inmediato de las divinas operaciones, la gracia, que es raíz y origen de las virtudes, participará la misma Deidad bajo la razón de naturaleza (2 *Sent.* 2 d.26 q.1 a.4). De esta manera, el orden sobrenatural, participado en el hombre, forma un *completo organismo* semejante al organismo humano, aunque muy superior a él.

La gracia, participación física, formal y análoga

La naturaleza divina es participada por la gracia con participación *física, formal* y *análoga.*

Es participación física, porque por la gracia se participa la naturaleza divina, que es algo *físico,* en cuanto contrapuesto a moral. Una realidad *física* no puede ser participada sino por una forma también *física.* Además, la gracia es principio y raíz de entidades *físicas,* como las virtudes *teologales* y el *lumen gloriae* y los actos sobrenaturales que de estos hábitos se derivan. Como la causa no puede ser inferior al efecto, de aquí se infiere que el principio de estos hábitos y actos sea forzosamente de orden *físico.*

Es participación formal, porque es principio de las virtudes teologales y del *lumen gloriae,* los cuales todos son participaciones *formales* de la Divinidad según distintos aspectos. Además es causa de operaciones

[10] *Sent.* 3 d.1 q.1 a.2 ad 5 n.42.

propia y específicamente divinas, como la visión facial de la divina esencia, lo cual no es posible sin participar *formalmente* la naturaleza de Dios. Añádase a esto que entre la naturaleza divina y la gracia hay conveniencia *formal*, pues una y otra son constitutivo de un ser divino y principio radical de operaciones *específicamente* divinas, aunque de manera muy diferente.

Es participación análoga, porque entre Dios y el ser creado no puede haber otra conveniencia que la de la analogía.

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE (por medio de las virtudes *per se* infusas, derivadas de la misma gracia, es participación *física, formal y análoga* del divino entendimiento, y de la divina voluntad, y de las virtudes formalmente existentes en estas dos potencias).—El *lumen gloriae*, la fe divina y los demás hábitos intelectuales de orden sobrenatural participan del divino entendimiento y de las virtudes intelectuales de éste, en cuanto son principio próximo e inmediato de operaciones *específicamente* divinas. Y esta participación es *física, formal* y *análoga*, pero muy distinta en perfección según el hábito o virtud de que se trate. Ya se comprende que el *lumen gloriae* y el *lumen fidei* participan de muy distinta manera el *lumen* del divino entendimiento.

De parecida manera, la caridad es participación de la divina voluntad en cuanto es principio próximo e inmediato del divino amor [11].

DEMOSTRACIÓN DE LA TERCERA PARTE.—*Por los actos sobrenaturales absolutamente y en sí mismos* considerados, es participación de la vida de Dios en acto segundo y de la divina bienaventuranza. Por los actos *sobrenaturales* se vive en acto segundo la vida *divina y eterna;* luego por ellos se participa la misma vida divina en acto segundo. Por los mismos se participa también la divina bienaventuranza: imperfectamente en esta vida y de modo perfecto en la eterna por medio de la visión beatífica (1 q.26 a.3 ad 1).

Por los actos *sobrenaturales* de *conocimiento y de amor de Dios*, es participación *física, formal* y *análoga* de las divinas procesiones y de la divina fecundidad. El hombre, divinizado por la gracia y conociendo *sobrenaturalmente* a Dios, produce *dentro de sí mismo* un *verbum mentis sobrenatural* que es imagen *sobrenatural* del Dios conocido. De la cooperación del hombre divinizado y de este *verbum mentis* sobrenatural brota el amor divino, que tiene también su término *inmanente* en la voluntad. De esta manera hay en el hombre así divinizado una representación o imagen *formal* de las divinas procesiones y de las divinas personas que son principio y término de estas procesiones (1 q.93 a.5.7.8).

De todo lo dicho se infiere claramente que las distintas formalidades que la razón humana se ve precisada a distinguir en Dios, todas han dejado en el hombre su imagen y su participación. Véase esta correspondencia en el cuadro sinóptico que ponemos a continuación:

---

[11] 1 q.12 a.2; a.5c et ad 3; 1-2 q.110 a.4.

A) EL SER SOBRENATURAL POR ESENCIA	B) EL SER SOBRENATURAL POR PARTICIPACION
1	1
Naturaleza divina: el *Ser subsistente* o *Ser por esencia.* Es la raíz primera y origen de cuanto hay en Dios. Es el principio *quo radical* de las *operaciones* y *procesiones divinas.*	*Gracia santificante:* es la raíz primera y origen de las virtudes *per se* infusas, y principio *quo radical* de las operaciones *sobrenaturales* en el justo.
2	2
Principio *quo próximo* de las *operaciones* y *procesiones* divinas: *potencias proxime operativas. Entendimiento* y *voluntad.*	*Virtudes* PER SE *infusas:* *Virtudes teologales: lumen gloriae, fides...* *Caritas:* *Virtudes morales: prudentia, iustitia...*
3	3
Acción divina inmanente o *vida divina in actu secundo: intelección* y *volición* de Dios.	*Actos sobrenaturales de las virtudes infusas,* principalmente las *teologales* y *secundariamente* las *morales.*
4	4
Bienaventuranza divina: Dios conociendo su propia esencia y gozando de su infinita bondad.	*Bienaventuranza divina participada,* que consiste en el conocimiento y en el amor *sobrenaturales* de Dios. Se participa *imperfectamente* en esta vida, y de modo *perfecto* en la otra por medio de la *visión beatífica.*
5	5
Procesiones divinas o *fecundidad divina:* el Padre engendrando al Verbo *por vía de conocimiento,* y el Padre y el Verbo *espirando* al Espíritu Santo *por vía de amor.*	*Participación formal de las divinas procesiones:* el hombre, *divinizado por la gracia,* conoce *sobrenaturalmente* a Dios y produce un *verbum mentis sobrenatural,* que es *imagen de Dios.* Del hombre *así divinizado* y de este *verbum mentis* brota el amor divino, que tiene su término *inmanente* en la voluntad.

De esta manera, *todo* el hombre queda divinizado: en cuanto a su naturaleza (alma), en cuanto a sus potencias, en cuanto a sus actos y en cuanto a su fin o bienaventuranza. Es, en verdad, *Dios por participación.*

Efectos formales de la gracia santificante

Después de lo dicho, resulta cosa fácil determinar los efectos *formales* que la gracia—como participación de la Deidad—produce en el alma del que la recibe.

1) El primero y fundamental es hacer al hombre *partícipe* o *consorte de la divina naturaleza* (2 Petr. 1,4).

2) El segundo es hacerlo *hijo adoptivo de Dios*, con derecho a la herencia divina [12]. Es hijo de Dios porque participa de su naturaleza, la cual ha recibido por generación espiritual. Se dice adoptivo por contraposición a natural. Por la gracia no se recibe la misma naturaleza específica de Dios, sino sólo una participación formal de ella. Por eso la gracia no puede hacer hijos naturales de Dios. Pero la filiación adoptiva tiene en el orden sobrenatural un sentido mucho más realista que en el orden humano. En éste, el hijo adoptivo no recibe nada real y físico de la persona adoptante; todo se desarrolla en un plano meramente jurídico; pero en el orden sobrenatural, los hijos adoptivos de Dios reciben una participación física, formal y análoga de la naturaleza divina. Esta participación hace *por sí misma* hijo *adoptivo* de Dios a todo el que la recibe, a no ser que ya sea por otro título hijo *natural* de Dios, como sucede en Jesucristo. *Toda pura criatura* que recibe la gracia, *ipso facto* queda constituída en verdadero hijo de Dios, aunque hijo por adopción. Y al decir *toda pura criatura* queremos significar ángeles y hombres, justos del Antiguo y del Nuevo Testamento: todos sin excepción.

3) El tercer efecto formal es conferir al justo *vida sobrenatural perfecta;* porque, siendo la gracia raíz y principio de las virtudes *per se* infusas, con ella nos son juntamente infundidas todas las virtudes sobrenaturales, que son principio próximo e inmediato de todos los actos sobrenaturales. El fiel pecador, que tiene la fe y la esperanza informes, sólo posee una pequeña porción de la vida divina. Pero la gracia santificante, germen de todas las virtudes, nos da una participación *perfecta* de la vida divina

4) La gracia hace al sujeto en que se recibe *grato a Dios y digno de la vida eterna*. La gracia santificante es efecto de la divina benevolencia y del divino amor; por eso, quien la tiene no puede por menos de ser grato a Dios. Además, ordena al hombre a la vida eterna, que le es debida a título de heredad. *Si somos hijos, también seremos herederos* (Rom. 8,17).

5) Hace al hombre *amigo de Dios* [13]. La causa *formal* de nuestra amistad con Dios es la virtud de la caridad. Pero la amistad se funda siempre en la comunicación de bienes; y la comunicación de bienes en que se funda la amistad sobrenatural del hombre con Dios es la participación de la naturaleza divina (2-2 q.23 a.1). Por eso la gracia causa el fundamento de la amistad por su propia entidad; y por medio de la caridad, que fluye de sus propias entrañas, causa la misma amistad.

6) La gracia santificante es la razón de que *la Santísima Trinidad more en el alma del justo* como en un templo (1 q.43 a.3). *Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y en él estableceremos nuestra morada* (Io. 14,23). Tampoco la gracia santificante es por sí misma causa formal de la presencia de la Santísima Tri-

[12] Rom. 8,14-17; Gal. 4,4-7; Eph. 1,5; 1 Io. 3,1
[13] Lc. 12,4; Io. 15,14; Conc. Trident.: D 799.

nidad en nuestras almas, sino por medio de los hábitos que de ella naturalmente fluyen. Y la razón es clara: Dios está presente como objeto *conocido y amado;* luego sólo por medio de hábitos y actos cognoscitivos y volitivos. Pero la gracia no es hábito *operativo,* sino *entitativo,* inherente a la esencia misma del alma.

7) La gracia hace al alma *hermosísima con hermosura sobrenatural y divina.* Por eso el *Catecismo Romano* de San Pío V llama a la gracia *luz y esplendor* que, embistiendo al alma, la torna resplandeciente y hermosa (p.2.ª c.2 n.50). Esta hermosura es sobrenatural y divina, como la misma gracia, de la cual proviene.

8) La gracia es de suyo remisiva del pecado, y lo quita de hecho si el sujeto en que se recibe estuviera con él contaminado [14]. Tal sucede en la justificación del pecador. La gracia no podría hacer al hombre grato a Dios y amigo suyo si no borrara y quitara el pecado, que le hace abominable a los ojos de la Divinidad.

§ 2. La gracia habitual bajo la razón material de ser creado

Ya se ha visto en el artículo 1 que la gracia es un ser *creado.* Como éste se divide *adecuadamente* en *substancia y accidente* [15], la gracia divina por fuerza ha de ser una substancia o un accidente. ¿A cuál de los dos debe reducirse?

PROPOSICIÓN 3.ª—*La gracia divina santificante es* accidente *y no substancia* (1-2 q.110 a.2 ad 2).

Las razones de esta conclusión son claras y contundentes.

En primer término, la gracia—según el concilio de Trento—es algo *inherente* al hombre (D 800 809 821; cf. 483). Pero una cosa *inherente* a una substancia es un *accidente.* Luego la gracia santificante es un accidente.

Según el mismo concilio de Trento, la gracia se *intensifica, crece y se desarrolla* (D 803 809 834 842). Pero la substancia no es susceptible de aumento. Luego la gracia no puede ser substancia.

El mismo concilio de Trento ha definido que la gracia es la *causa formal* de nuestra justificación (D 799). La causa formal o es substancial o accidental. Como la gracia no puede ser causa *formal substancial,* porque, siendo sobrenatural, no puede pertenecer a la substancia del hombre, se sigue por exclusión que es causa *formal accidental.*

Añádase a estas razones que una *substancia creada sobrenatural* es algo contradictorio e imposible. En efecto: una substancia creada sobrenatural tendría como operaciones *connaturales* la visión beatífica y el amor fruitivo de Dios. Pero estas operaciones, siendo *propias y específicas* de Dios, no pueden ser *connaturales* a ningún ser creado. Si tal sucediera, dejarían *ipso facto* de ser *propias y exclusivas de Dios.*

Pero son nueve los predicamentos en que se divide el ser *accidental.* ¿En cuál de ellos debe ser catalogada la gracia santificante? Está fuera de duda que no puede pertenecer a ninguno de aquellos predicamentos que impliquen corporeidad y extensión, como la *cantidad,* el *ubi,* el *quando,* el *situs* y el *habitus,* porque la gracia es un ser eminentemente *espiritual.*

Quedan sólo cuatro que pueden ofrecer alguna dificultad, y son la

[14] Conc. Trident.: D 792 799 821.
[15] 1 q.77 a.1 ad 5; *De Spirit. Creat.* a.11

acción y pasión, la *relación* y la *cualidad*, los cuales pueden también encontrarse en las cosas espirituales. Veamos a cuál de estos cuatro debe ser reducida la gracia santificante.

PROPOSICIÓN 4.ª—*La gracia santificante consiste en una forma física* permanente, realmente *distinta de la gracia* actual *y de los* actos vitales *por ella producidos. No puede, en consecuencia, ser considerada como* acción *o* pasión.

Que la gracia santificante consista no en algo *transitorio*, como es la acción y pasión, sino en algo *estable y permanente*, no sólo es doctrina cierta, sino que parece ser *de fe divina*.

La *Sagrada Escritura* nos presenta siempre la gracia como algo *estable y permanente* en el hombre. Por la gracia somos *regenerados* (1 Petr. 1,3; Tit. 3,5), *transformados* (2 Cor. 3,18), *reengendrados* (Io. 1,13; 3,3-7; 1 Io. 3,9), hechos *consortes de la divina naturaleza* (2 Petr. 1,4) e *hijos de Dios* y *herederos de su gloria* (Rom. 8,15; 1 Io. 3,1). Todas estas cosas indican una realidad *estable, fija y permanente*.

La misma gracia nos es representada bajo los símbolos de *semilla* (1 Io. 3,9), *sello* (2 Cor. 1,22; Eph. 1,13; 4,30), *arras* (2 Cor. 1,22; 5,5; Eph. 1,14), *luz* (Eph. 5,8), *fuente* (Io. 4,14; 7,38), *vida* (Io. 6,58; 10,10) y *vestido* (1 Thes. 5,8).

El justo *permanece* en Dios, y Dios *permanece en él* y en él establece *su morada* [16]. El alma del justo es *templo de Dios* (1 Cor. 3,16).

La gracia y la caridad *permanecen* en los justos [17].

Aun está más explícito el *magisterio de la Iglesia*.

El concilio Vienense acepta como más probable la sentencia de aquellos teólogos que enseñan que a los niños por el bautismo les son infundidas las virtudes y la gracia en cuanto *al hábito*, aunque no en cuanto *al uso* o *ejercicio* (D 483).

El concilio de Trento, describiendo la justificación del pecador, dice que es un traslado del *estado* de pecado *al estado de gracia y de adopción* (D 796). Estado indica siempre algo estable y fijo.

De la gracia santificante dice que es algo *inherente* a los corazones de los hombres (D 800 821), y que *puede y debe ser conservada hasta el fin* (D 800 809 834 894), y que sólo se pierde por el pecado *mortal* (D 808).

Es también doctrina del mismo concilio que la gracia santificante se distingue *realmente de los actos vitales que preceden y disponen para la justificación* (D 798 799 813) y de los que la siguen y contribuyen a su aumento y desarrollo (D 803 834), así como también de las *gracias actuales*, bajo cuyo influjo se ponen dichos actos (D 797-98 809 813 898 915).

San Pío V condenó una proposición de Bayo en que se sostenía que la justificación consistía *formalmente* en el cumplimiento de los divinos preceptos y no en la infusión de una *gracia habitual*, por la cual es adoptado como hijo de Dios, renovado en su interior y hecho consorte de la divina naturaleza, para que de esta manera, renovado por el Espíritu Santo, pueda en lo sucesivo vivir santamente y cumplir los mandamientos de Dios (D 1042).

El *Catecismo Romano* de San Pío V, recogiendo las enseñanzas del concilio Tridentino, dice que la gracia es una *divina cualidad inherente en el alma* (p.2.ª c.2, *De baptismo*).

---

[16] Cf. Io. 14,23; 1 Io. 3,17; 3,24; 4,12.13.15.16.
[17] 1 Io. 2,27; 3,9; 1 Cor. 13,13; Hebr. 13,1.

El concilio provincial de Maguncia, hablando de la gracia, de la fe, de la esperanza y de la caridad, dice que son *dones divinos permanentes en el hombre*, por los cuales éste no sólo es reputado, sino que es en verdad *justo* (MANSI, 32,1406).

En el concilio Vaticano se preparaba una definición solemne sobre el *carácter permanente* de la gracia santificante. Según esa proyectada definición, la gracia santificante no consistiría solamente en los actos *transitorios y pasajeros*, sino que sería un *don sobrenatural permanente e inherente al alma* (*Coll. Lac.* t.7,562.566).

A tantos argumentos de autoridad vienen a sumarse otros muchos de razón.

La gracia santificante es una participación *formal* y *física* de la naturaleza divina y la razón formal de nuestra filiación adoptiva con respecto a Dios. Ya se comprende que *naturaleza* y *filiación* no son algo fugaz y transitorio, sino fijo y permanente, y además distinto de la acción y pasión y de los actos vitales que de esa naturaleza puedan brotar.

Los *niños* en el bautismo reciben la gracia santificante, y, sin embargo, no pueden poner acto alguno racional ni son sujetos capaces de recibir el influjo de la gracia *actual* que cause en ellos divinas ilustraciones o inspiraciones. En ellos no cabe más que la infusión de *formas entitativas fijas y permanentes*.

Los mismos *justos adultos* no reciben en todo momento mociones de la divina gracia ni en todo momento ejercen actos vitales; y, sin embargo, mientras no cometan pecado mortal, son siempre justos. La justicia, pues, no puede consistir en los *actos vitales* ni en la gracia divina *actual*.

De modo permanente en el hombre pueden encontrarse la *relación* y la *cualidad*. ¿Es la gracia santificante una relación o es más bien una cualidad?—Algunos teólogos han pensado que fuera una relación del justo al Espíritu Santo (Morin, Berti, Amort).

PROPOSICIÓN 5.ª—*La gracia santificante no puede consistir* formalmente *en una relación*.

La relación—según la filosofía—o es de razón (lógica) o real; y ésta, o trascendental o predicamental. La gracia no puede consistir en ninguna de estas especies de relación. Luego debe ser excluída de este predicamento.

Que la gracia santificante no pueda ser una relación lógica, es tan evidente que huelga toda demostración. La gracia es algo *infundido* en nuestros corazones, *inherente* al alma, susceptible de aumento, que *renueva* el interior del hombre, que nos hace *consortes de la divina naturaleza;* cosas todas de una realidad palmaria y evidente.

¿Podría acaso consistir en una relación *trascendental?* Tampoco esta hipótesis es admisible. La relación trascendental está incluída en una realidad *absoluta*, con la cual realmente se identifica; es una realidad absoluta diciendo orden a otra cosa, no precisamente como *término*, sino como causa (eficiente, final, ejemplar...). La realidad *absoluta* con la cual se identificaría esta relación trascendental, no puede ser una entidad *natural*, pues nada natural puede decir orden trascendental a Dios como autor del orden sobrenatural. Sería la negación del orden sobrenatural. Luego es necesario suponer que se identifique con una realidad absoluta del orden sobrenatural. Pero entonces la gracia ya no consistiría en una pura relación, sino en *una forma sobrenatural* con una relación trascendental, como ocurre con los hábitos sobrenaturales, v. gr., la fe, la esperanza, la caridad, etc. Las relaciones trascendentales no constituyen

ningún predicamento especial : se pueden encontrar en todos los predicamentos, y de ahí les viene el nombre de trascendentales. A nadie se le ha ocurrido colocar la fe, la esperanza o la caridad en el predicamento de relación porque entrañen orden trascendental hacia sus objetos.

Sólo nos resta por ver que tampoco puede consistir en una *relación predicamental*. He aquí los principales argumentos en apoyo de nuestra afirmación :

En primer lugar, la gracia santificante es una participación *física y formal* de la divina naturaleza. Luego tiene que consistir en una *forma absoluta*, como es la naturaleza participada. La gracia santificante es *susceptible de aumento* (D 834), cosa que no puede tener lugar en la relación.

La gracia divina es término *inmediato* de la acción divina ; en cambio, la relación no puede ser término de ninguna acción [18].

La relación no es principio de operación ni confiere fuerzas para poder obrar. La gracia es principio—si bien *radical*—de operación, y confiere fuerzas para obrar el bien y evitar el pecado [19].

PROPOSICIÓN 6.ª—*La gracia santificante es una* cualidad *del alma.*

Así consta por el catecismo del concilio Tridentino, mandado publicar por orden de San Pío V : *Una cualidad divina inherente al alma* (p.2.ª c.2, *De baptismo*).

De lo dicho anteriormente se infiere por exclusión que la gracia tiene que ser una cualidad. Es un ser creado accidental. No puede ser *cantidad*, ni *ubi*, ni *quando*, ni *situs*, ni *habitus*, ni *acción* o *pasión*, ni *relación*. No queda más predicamento accidental que la *cualidad*, en la cual pueda y deba ser incluída.

Hay, además, argumentos que *directamente* demuestran esta misma conclusión. La cualidad es aquello por lo cual un sujeto es *calificado* y que es fundamento de la semejanza de un sujeto con otro. Pues bien, por la gracia el hombre es *calificado* de *grato, justo, amigo, hijo* y *heredero de Dios;* por ella también se hace el hombre *formalmente semejante* a Dios en su divina naturaleza.

Santo Tomás aduce todavía otro argumento, tomado de la divina Providencia. No hemos de pensar—arguye el Angélico Doctor—que Dios haya sido menos generoso y abundante en su providencia sobre las cosas sobrenaturales que en la providencia que tiene de las cosas del orden natural. Antes al contrario, es de creer que la providencia del orden sobrenatural es mucho más rica, más abundante y más generosa, porque nace de un amor más alto y más noble. Es cosa evidente que cuanto más se ama una cosa, más interés se pone en conservarla, formarla, desarrollarla y conducirla a su fin

Ahora bien, Dios en su providencia natural no sólo mueve e impulsa las cosas naturales hacia sus respectivos fines, sino que además les da *formas y virtudes permanentes*, que son principios de los cuales brotan *suave y connaturalmente* las operaciones por las cuales tienden a sus fines. De esta manera, la divina Providencia conduce *suavemente* todos los seres de la naturaleza al logro de sus fines.

La providencia sobrenatural conduce a las criaturas racionales al fin *sobrenatural* de la vida eterna, y no lo hace con menor *suavidad y connaturalidad* que en su providencia natural. Pero esto no es posible sino en cuanto infunde en ellas *formas y virtudes sobrenaturales permanen-*

[18] 5 *Physicorum* lect.3 n.1287-1292.
[19] D 103. Cf. *Sent.* 4 d.1 q.1 a.4 q.ª2

tes, que sean principios *connaturales* de las operaciones sobrenaturales, por las que se merece la vida eterna y se logra la consecución de la misma (1-2 q.110 a.2).

PROPOSICIÓN 7.ª—*La gracia santificante es un* hábito

Probado que la gracia santificante es una *cualidad*, resta sólo determinar a cuál de las cuatro especies pertenece.

No puede ser *forma* o *figura*, porque éstas incluyen materia y extensión [20]. Tampoco puede pertenecer a la *passio* o *patibilis qualitas*, porque éstas tienen lugar en la parte inferior *sensitiva* y no pueden darse en los ángeles y en el alma separada (ibid.). No puede encuadrarse en la especie de *potencia* e *impotencia*, porque la potencia es algo *natural*, que *fluye espontáneamente* de la misma naturaleza; puede usarse de ella *indiferentemente* para el bien y para el mal, y se ordenan inmediatamente a la operación. Ninguna de estas cosas puede convenir a la gracia: ni puede fluir de la naturaleza, ni puede hacerse uso de ella para el mal, ni se ordena *inmediatamente* a la operación, sino a dar un ser divino y sobrenatural al alma [21]. La gracia santificante no puede ser concebida como *disposición*, pues el concilio Tridentino claramente distingue entre *disposición a la gracia* y *gracia justificante*, que viene a continuación de aquélla (D 798 799 813).

Resulta, pues, por exclusión, que la gracia santificante es un *hábito* inherente al alma.

Tal es la sentencia de Santo Tomás (1-2 q.110 a.3 ad 3) y de otros muchos teólogos, que el concilio Vienense aceptó como *más probable* (D 483).

No faltan argumentos de razón que prueben *directamente* nuestra conclusión.

La gracia santificante es participación *física* y *formal* de la naturaleza divina. Luego tiene que ser una *forma física permanente* y no una disposición.

La gracia hace las veces de *naturaleza sobrenatural*, o sea, de principio *radical* de la vida divina y sobrenatural de nuestras almas. La naturaleza es por definición algo *estable* y *fijo*.

La gracia, como la caridad, es—según sus propios principios—*difficile mobilis*, pues lo mismo por razón de su causa agente que por razón de su propia forma es inamisible; sólo por razón del sujeto, en cuanto éste participa *imperfectamente* la forma de la gracia, es posible la amisión de la misma (2-2 q.24 a.11; *De carit.* a.12).

La gracia es, además, raíz de la caridad, que implica *fuerte adhesión* a la cosa amada, y de la visión beatífica, que es *inamisible*. Luego lleva en su seno la *consistencia*, que comunica a las virtudes y actos que de ella proceden.

Es, por fin, específicamente la misma en los niños y en los adultos. Pero en los niños, antes del uso de la razón, tiene la condición de forma *permanente, estable* y *duradera*. Luego también en los adultos.

De todo lo dicho hasta aquí se infiere que la *gracia santificante es* UN SER SOBRENATURAL, CREADO, ACCIDENTAL, A MODO DE HÁBITO.

[20] 1-2 q.110 a.3 obj.3; 3 q.63 a.2 ad 1.
[21] 1-2 q.110 a.3 obj.3; 3 q.63 a.2 *Sed contra*.

CUESTIÓN 2.ª DE LA ESENCIA DE LA GRACIA DIVINA ACTUAL

Como ya dijimos al principio, también la gracia *actual* debe ser considerada bajo un doble aspecto: 1) bajo el aspecto *formal* de ente sobrenatural, y 2) bajo el aspecto material de ser creado.

§ 1. La gracia actual bajo el aspecto formal de ser sobrenatural

Ante todo es preciso constatar que la gracia *actual* es un ser *entitativa* y *formalmente sobrenatural*. Así se desprende de lo dicho en el artículo 1 de esta cuestión, donde Santo Tomás, hablando de la gracia en general, o sea, de la habitual y actual, dice que es *quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens* (algo sobrenatural causado por Dios en el hombre). Y en este artículo 2 dice de la misma que es *quidam effectus gratuitae Dei voluntatis* (= cierto efecto de la gratuita voluntad de Dios) y *ipse gratuitus effectus in homine* (un efecto gratuito de Dios en el hombre). En otras cuestiones de este mismo tratado la llama *auxilium gratuitum Dei* (auxilio gratuito de Dios: q.109 a.6), *auxilium gratiae* (auxilio de la gracia: ibid., a.9) o simplemente *gracia* (q.111 a.2; q.112 a.2).

La razón de esta sobrenaturalidad se comprende fácilmente, toda vez que la gracia *actual* se ordena inmediatamente a producir actos *formalmente* sobrenaturales. Es un principio evidente en sana filosofía que la causa no puede ser menos perfecta que el efecto. Luego la gracia actual es también *formalmente sobrenatural*.

En segundo lugar, conviene tener presente que la gracia actual es *realmente* distinta de la habitual. Ya lo había indicado claramente Santo Tomás en la cuestión precedente, en la que repetidas veces contrapone entre sí dos géneros de gracia: una *per modum habitus* y otra *per modum auxilii* o *actus* (q.109 a.6 y 9). Lo enseña ahora expresamente en este artículo al atribuir a la gracia habitual la condición de *cualidad*, que niega a la actual. Lo volverá a repetir más tarde en la cuestión 112 (a.2 y ad 1), en la que nos presenta la gracia actual *precediendo* a la habitual y aun *separada* de ella.

Como sobrenatural formal y entitativo, la gracia actual no puede por menos de ser una participación del sobrenatural *per essentiam*, que es Dios en sí mismo. No hace falta decir que esta participación verificada por medio de la gracia *actual* tiene que ser distinta de la que se realiza por la gracia habitual.

La gracia *actual* es una participación *virtual* de la naturaleza divina, en cuanto se ordena o a preparar el sujeto para recibir la gracia santificante (D 797-99 813 898) o a conservar y aumentar esta gracia en el sujeto una vez recibida (D 803 804 806 809 834 842). Es, pues, la gracia actual como la semilla que fructifica en la gracia santificante. Por eso es ella *in virtute* o *in fieri* lo que la gracia santificante es *in actu* o *in facto esse*.

Pero, además y sobre todo, es la gracia actual una participación *física formal y análoga de la virtud divina, en cuanto es formalmente divina*.

Es participación de la virtud divina *ad intra*, o sea, de la virtud divina de entender y querer, cuando la gracia actual es *elevativa* de la virtud del entendimiento y de la voluntad.

Es participación de la virtud divina *ad extra*, o sea, de la divina omnipotencia, en cuanto es *aplicativa* de la potencia ya elevada al acto de la operación (*De pot.* q.3 a.7 ad 7).

Esta virtud divina se participa en la gracia actual tan sólo *per modum transeuntis seu fluentis*.

Por medio de esta virtud divina participada puede el hombre producir actos sobrenaturales y divinos, puede prepararse para recibir la gracia santificante, y puede aplicar esta gracia a producir actos meritorios de vida eterna (D 797-99 813 842). Es la *divinización*, imperfecta o perfecta, del *obrar* de la criatura racional. *Imperfecta*, si es sólo de *algunos* actos, y de modo imperfecto, como sucede en el pecador que se prepara y dispone para la conversión; *perfecta*, si *todos* los actos son causados por la gracia actual, como ocurre en el justificado en cuanto tal.

Esta gracia es un principio, impulso o movimiento *divinizador* de las operaciones del hombre.

§ 2. La gracia actual bajo el aspecto material de ser creado

Varias son las sentencias que hay sobre este particular. Los jansenistas identificaban la gracia actual con la misma acción de Dios o con la divina voluntad. Su sentencia ha sido condenada por la Iglesia (D 1360 1361). Los molinistas identifican la gracia actual con los *actos indeliberados del entendimiento* y *de la voluntad*. Los tomistas sostienen que la gracia actual es algo creado, distinto de la acción increada de Dios, recibido en las potencias próxime operativas, que es *causa* de los actos vitales del hombre, aun *de los mismos indeliberados*. Es, por consiguiente, *previo* a la actividad del hombre y realmente distinto de ella, como la causa eficiente es previa a sus efectos y distinta realmente de ellos.

¿Cuál es la doctrina de Santo Tomás sobre este particular? La exponemos en la siguiente conclusión.

PROPOSICIÓN 8.ª—*La gracia actual no es una cualidad, sino un movimiento del alma.*

La proposición no hace más que traducir al español lo que Santo Tomás expresamente enseña en la respuesta del artículo (*non est qualitas, sed motus quidam animae*).

Está fuera de toda duda que, para Santo Tomás, la gracia actual es algo *creado;* esto queda ya demostrado en el artículo 1 de esta cuestión. También es claro que esta entidad creada tiene que ser algo del orden *accidental*. ¿En cuál de los nueve accidentes debe ser colocada? A esta pregunta, el Angélico Doctor responde dos cosas: primera, no es cualidad; segunda, es *motus quidam animae*.

No es cualidad.—Al afirmar que no es cualidad, lo menos que intenta decir Santo Tomás es que *per se* y *directamente* la gracia actual no está incluída en el predicamento de *cualidad*. De lo cual se infiere inmediatamente que no es *per se* y *directe disposición o hábito;* tampoco es *per se potencia*, y menos aún *forma* o *figura*, *passio* o *patibilis qualitas*.

Aunque no sea cualidad, confiere, sin embargo, efectos propios de formas comprehendidas en este predicamento; tal es, por ejemplo, el dar a las potencias—cuando carecen de hábitos sobrenaturales—fuerzas de orden divino y sobrenatural para ejecutar actos formalmente sobre-

naturales. Es entonces cuando la gracia actual se llama *elevante*. Por eso puede *reductive* o *per reductionem* pertenecer al predicamento de cualidad. Esto no está en oposición con la doctrina de Santo Tomás, que sólo afirma que la gracia actual *per se, directe et proprie* no es cualidad; no realiza la definición de cualidad. Y la razón de esta afirmación del Angélico Doctor es fácil de adivinar: porque la *disposición*, el *hábito* y la *potencia*—únicas especies a las que podría pertenecer la gracia actual—implican un ser *completo* y más o menos *permanente*, mientras que la gracia *actual* es algo esencialmente *transeúnte, fluyente: un auxilio, una moción*.

Es «motus quidam animae».—¿Qué significado tiene en esta frase la palabra *motus*? En Aristóteles y Santo Tomás, la palabra *motus* tiene dos acepciones muy diversas. Unas veces significa el movimiento en cuanto es *actus imperfecti*, el movimiento en sentido propio y riguroso. Otras veces significa el movimiento en cuanto es *actus perfecti*, y entonces se llaman movimiento las operaciones vitales del alma, como el *sentir, ver, oír, entender* y *querer* [23].

En este mismo tratado *De gratia*, Santo Tomás toma muchas veces la palabra *motus* en el sentido de acto vital; tal acontece en la cuestión 113, cuando dice que en la justificación se requieren el *motus liberi arbitrii, motus fidei, motus spei, motus dilectionis*, etc. (a.3.4.5).

¿En cuál de las dos acepciones debe tomarse en la frase *motus quidam animae*? Los molinistas la toman en el sentido de *actus perfecti*, o como equivalente a *acto vital*. Por el contrario, los tomistas lo interpretan en el sentido de *actus imperfecti*, como *motus receptus*, no como *motus elicitus*.

Creemos que la interpretación de los tomistas es la expresión auténtica del pensamiento de Santo Tomás. Nos mueven a ello las siguientes razones:

Ante todo la obra de Aristóteles a que nos remite Santo Tomás, que es el libro III de los *Físicos*, donde se habla sólo y únicamente del movimiento como *actus imperfecti*.

En segundo lugar, la misma doctrina de Aristóteles que alega en su favor Santo Tomás: *Actus moventis in moto est motus* (el acto del motor en el móvil es movimiento). El *mismo movimiento es a la vez actos del motor y del móvil*, pues es una misma cosa la que causa el motor y la que recibe el móvil. Es acto del motor o de la potencia *activa* del motor, pues es aquello por lo cual el motor *actualmente* mueve; es al mismo tiempo acto de la potencia *pasiva* del móvil, pues es aquello por lo que el móvil es *actualmente* movido. El móvil es potencia *pasiva, receptiva* del movimiento, pero nunca potencia *activa* del mismo. El móvil *no causa* el movimiento, no se mueve a sí mismo; sólo *recibe* el movimiento *causado* en él por el motor.

De parecida manera, Dios mueve *actualmente* al alma por medio de la gracia actual, y el alma es movida *actualmente* por Dios por medio de la misma gracia. Pero el alma no es causa *activa* de la gracia, no es causa de su propio movimiento; es potencia *pasiva, receptiva* del movimiento que Dios causa en ella, o sea, de la gracia actual.

Siendo así las cosas, ya se comprende con facilidad que la gracia actual no puede ser identificada con ningún *acto vital*, porque la gracia actual no puede ser *activamente causada* por el alma, mientras que todo *acto vital procede del alma como de su principio activo*. Ser *activamen-*

[23] *De anima* 3 lect.12 n.766; I p. q.18 a.3 ad 1.

te causado por el alma y no ser *activamente* causado por el alma son dos predicados contradictorios, de los cuales uno conviene al acto vital y otro a la gracia actual. Con razón dicen los tomistas que se trata de un *motus receptus*, no de un *motus elicitus (acto vital)* [23].

Pero aún hay más. Santo Tomás nos dice en el artículo en qué predicamento debe ser colocada la gracia habitual; pero, al hablarnos de la gracia actual, nos dice que no es cualidad, pero no nos dice a qué otro predicamento pertenece. Si la gracia actual está incluída en algún predicamento, Santo Tomás, al negar que sea cualidad, debiera habernos dicho cuál es ese otro predicamento en que está incluída. De esta manera conoceríamos la naturaleza íntima de una y otra gracia. Esta reserva del Angélico Doctor es grandemente significativa. Quiere decir que la gracia actual no está *per se* y *directamente* incluída en ningún predicamento, y no lo está precisamente por ser *movimiento*. En efecto, Santo Tomás enseña expresamente que el movimiento *secundum suum esse naturae* no está *per se* y *directe* incluído en ningún predicamento, precisamente por no ser un ser *completo*, sino más bien algo *incompleto*, algo *per modum fieri, fluxus* o *per modum intentionis* [24].

En cambio, el *acto vital* es un *ser completo*, que está *per se* y *directe* en un predicamento. Disputan los filósofos si debe ser incluído en el predicamento de la *acción* o en el de *cualidad;* pero unos y otros están de acuerdo en que puede y debe ser colocado *per se* y *directe* en alguno de los dos. He aquí un nuevo argumento que prueba la real distinción entre la gracia actual y el acto vital.

Esta interpretación de Santo Tomás, impuesta por el mismo contexto del artículo, recibe una clara confirmación de otro célebre texto del *De potentia* (a.3 a.7 ad 7), donde el Angélico Maestro determina la naturaleza de la virtud con que Dios mueve los agentes creados. En el lugar de referencia se lee: «Id quod a Deo fit in re naturali, *quo actualiter agat*, est *ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis*». Lo que Dios causa en las causas naturales para que obren *actualmente*, es solamente *intentio* (= *tendentia ad aliquid*), no tiene ser *completo;* por eso no puede pertenecer *per se* a ningún predicamento; se asemeja a la virtud del arte, que se recibe en el instrumento *per modum entis fluentis et incompleti* (3 q.62 a.3c y ad 3; a.4c y ad 2). La gracia actual es aquello por lo cual Dios hace que las criaturas racionales obren *actualmente* en el orden sobrenatural. La analogía exige que esta entidad sea concebida como la correspondiente en el orden natural: *secundum esse fluens et incompletum*. Con mucha razón, Santo Tomás no la incluyó en ningún predicamento.

Sin embargo, estas entidades incompletas *per reductionem* o *reductive* pertenecen al predicamento en que *per se* y *directe* esté incluído el término del movimiento o el ser completo a que se ordenan. Así, el movimiento *reductive* pertenece al predicamento del término [25].

De esta manera, la gracia actual pertenece *reductive* al predicamento de la gracia santificante, que es su término natural; o sea, al predicamento de *cualidad*.

---

[23] Cf. SANTO TOMÁS, libro 3 de los *Físicos*, lect.4 n.7-11 en la ed. leonina; ed. Pirotta, n.595-599.

[24] *In Physic.* 3 lect.3 n.581, lect.5 n.615; 4 lect.23 n.1211; *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.4 q.ª2c. y ad 1; *Sum. th.* 3 q.62 a.4 ad 2; q.63 a.2 in fine.

[25] *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.4 q.ª2 ad 1; *Sum. th.* 3 q.62 a.4 ad 2; *De pot.* q.3 a.3 ad 5; *De anima* a.7 ad 3; *In Physic* 3 lect.1 n.552

Si consideramos la gracia en cuanto es *ab agente in passum (a Deo in animam)*, se puede reducir al predicamento de *acción;* si en cuanto es *in passo ab agente*, al de la *pasión*.

En el artículo que examinamos hay todavía otro argumento en favor de nuestra interpretación. En él se dice que por la gracia actual el alma es movida por Dios *a* conocer, *a* querer y *a* obrar. («Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo *ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum*».) Es decir, que el *conocer*, el *querer*, como el *obrar*, no son el *movimiento mismo*, sino el *término del movimiento*. Luego el movimiento de la gracia actual es *distinto* y *previo* a los actos vitales de entender y querer, como lo es también a los de obrar al exterior. Las razones hasta aquí alegadas están tomadas del texto y contexto del artículo de Santo Tomás.

Además de estas razones de tipo exegético, hay otras muy valiosas de carácter doctrinal. Dos son las principales. Los *actos vitales indeliberados* del entendimiento y de la voluntad—en que los molinistas quieren hacer consistir la gracia actual—son *entitativa y formalmente sobrenaturales*. Como actos *vitales* que son, tienen que proceder de la potencia vital y remotamente del alma. Pero las potencias racionales—que muchas veces carecen de hábitos *sobrenaturales*—no pueden ser principio *elicitivo* de esos actos si *previamente* no son ellas *reforzadas y elevadas por una virtud divina transeúnte*. De otra manera, la potencia produciría un efecto superior a sí en perfección ; cosa que está reñida con los primeros principios de la razón. Es, pues, preciso admitir que en este caso la potencia recibe *previamente* en sí misma la gracia actual, con la cual es *elevada* y *proporcionada* para poder producir actos *entitativa y formalmente sobrenaturales* [24].

Pero, aun en el caso de que supongamos la potencia racional elevada y proporcionada por un hábito sobrenatural, es necesario admitir que la gracia actual sea previamente recibida en la potencia, así elevada para pasar al acto. Es ésta una doctrina que Santo Tomás repite a lo largo de toda la cuestión 109, desde el primer artículo hasta el último. Dice en el artículo 1 : «Ninguna naturaleza corporal o espiritual, por muy perfecta que se la suponga, puede *pasar al acto* si no es movida por Dios». La moción divina es prerrequerida para que una naturaleza creada pueda *pasar al acto (in suum actum procedere)*, o sea, para aplicarla al acto. En el artículo 9 vuelve a repetir : «Ninguna cosa creada puede pasar a ningún acto a no ser en virtud de la moción divina» («nulla res creata potest *in quemcumque actum prodire* nisi virtute motionis divinae»).

Es, pues, la gracia actual *una entidad sobrenatural fluyente y transeúnte, que se recibe inmediatamente en la potencia racional, muchas veces para elevarla y reforzarla y siempre para aplicarla a la operación*.

Dos son, según esto, las funciones de la gracia actual : *elevar y aplicar*. La función de *aplicar* la ejerce *siempre*, lo mismo antes que después de la justificación, lo mismo en la potencia que tenga hábitos sobrenaturales que en la que carezca de ellos. La función de *elevar* la ejerce *siempre* que la potencia no tenga hábito sobrenatural correspondiente al acto que se trata de producir. Si la potencia que ha de ser movida estuviera ya elevada por un hábito sobrenatural correspondiente al acto que ha de ser producido, entonces no todos admiten que la gracia actual ejerza la función *elevante*, a no ser en casos particulares, como cuando se trata de

[24] Cf. 1-2 q.109 a.2 y 6; q.112 a.2c. y ad 1.

poner un acto más intenso que el hábito o un acto que entraña especial dificultad (q.109 a.9-10).

Sin embargo, creemos que, según los principios de Santo Tomás, es necesario afirmar que aun en este caso la gracia *actual* es también *elevante*, aunque por distintos motivos que en las potencias que no tienen hábito sobrenatural.

Es evidente que, en el caso de una potencia sobrenaturalizada por un hábito, la razón propia y específica del acto sobrenatural que de ella procede no es superior a la del hábito, y que, por consiguiente, por este capítulo no se precisa ningún refuerzo ni elevación de la potencia o del hábito.

Pero en el acto sobrenatural hay otros aspectos que considerar, además de su sobrenaturalidad. Son estos dos: la mayor actualidad que el acto dice con respecto al hábito, y el ser de existencia, que es acto último y perfectísimo.

Son estos dos aspectos comunes al acto natural y al sobrenatural.

El acto—sea natural o sobrenatural—dice mayor actualidad y perfección *simpliciter* que el hábito del cual procede eficientemente (1-2 q.71 a.3 ad 1.3). Como la causa eficiente nunca puede ser inferior en perfección al efecto, de aquí que potencia y hábito deben recibir aumento de virtud para producir eficientemente el acto propio.

El ser de existencia, substancial o accidental, natural o sobrenatural, no puede ser producido por ninguna causa creada sino como instrumento de la causa primera [27]. Pero el instrumento no obra sin que reciba previamente una nueva virtud de la causa principal.

De aquí proviene que Santo Tomás exija en todo agente segundo, para que pueda obrar, *un complemento de virtud*, que debe recibir del agente primero («Complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi»: *C. Gentes* 3,66 n.4).

La gracia actual recibida en una potencia que carece de hábito sobrenatural es *elevante* por tres diversos motivos:

1) *por la sobrenaturalidad formal y entitativa del acto* que debe ser producido eficientemente por esa potencia;

2) *por la mayor actualidad y perfección «simpliciter» del acto sobre el hábito;*

3) *por el ser de existencia del acto.*

Pero, cuando la gracia actual se recibe en una potencia ya sobrenaturalizada por el hábito, entonces es *elevante* tan sólo por los dos últimos motivos de los tres enumerados: *mayor actualidad del acto y ser de existencia del mismo* [28].

ARTICULO 3

Distinción entre la gracia y las virtudes infusas

Queda demostrado en el artículo anterior que la gracia santificante es un *hábito*. Pero el hábito puede ser *entitativo* u *operativo*. Por eso Santo Tomás—llevando hasta el extremo su análisis—determina en este artículo si la gracia es un hábito operativo o entitativo. Si se identifica con al-

[27] *C. Gentes* 3,66-67; *De pot.* q.3 a.7c. y ad 7.
[28] SALMANTICENSES, *De gratia* tr.14 disp.5 dub.5 n.94.

guna de las virtudes infusas, entonces será, como éstas, *hábito operativo;* pero, si es realmente distinta de ellas, entonces habrá que catalogarlo entre los *hábitos entitativos*. Este es el sentido y el alcance de la cuestión planteada en este artículo 3. Ya se comprende que aquí no puede tratarse de la distinción de la gracia habitual con respecto a las virtudes *adquiridas*. Esta distinción es evidente, toda vez que la gracia es *formalmente sobrenatural*, y las virtudes *adquiridas* son de orden natural. La cuestión se plantea solamente con respecto a las virtudes *per se infusas*, que son también *formalmente* sobrenaturales. Así es como la plantea Santo Tomás en el prólogo de la cuestión 110.

No todas las virtudes *per se* infusas ofrecen dificultad. Desde luego, las infusas *morales* son realmente distintas por pertenecer a un plano inferior al de la gracia y virtudes teologales. Está también fuera de discusión que las virtudes teologales de la *fe* y de la *esperanza* son realmente distintas de la gracia santificante, porque pueden existir realmente separadas de ella, como ocurre en el pecador, que, aunque haya perdido la gracia, conserva, sin embargo, la fe y la esperanza [29].

La cuestión queda, pues, reducida a saber si la gracia se distingue o no realmente de la caridad. Es cosa incuestionable que la gracia y la caridad están siempre íntimamente unidas: donde esté la una, allí está también inexorablemente la otra. Que estén íntimamente unidas, nadie lo pone en duda. Pero ¿son una misma cosa o son dos realidades distintas? Esto es lo único que aquí se pone en discusión.

Algunos teólogos defienden que gracia y caridad son substancialmente una misma cosa con sólo distinción *nominal* o *funcional*. Esa misma e idéntica realidad, en cuanto nos hace gratos a Dios, se llamaría *gracia*, y en cuanto es principio del divino amor, recibiría la denominación de *caridad*. Dos funciones distintas de una misma entidad. Tal es el sentir del Maestro de las Sentencias, de Enrique Gandavense, de Escoto, de San Belarmino, Lesio y algunos más.

La mayor parte de los teólogos sostienen, con Santo Tomás, que la gracia se distingue *realmente* de la caridad. Pero aun entre los sostenedores de la real distinción hay sus más y sus menos.

Algunos, como Alejandro de Hales y San Buenaventura, son partidarios de una distinción *real*, pero sólo *inadecuada* y *accidental*. Comparan esta distinción a la que existe entre el cuchillo y el hierro o acero de que está compuesto [30].

Santo Tomás defiende una distinción *real esencial* o *adecuada*. La misma opinión comparten San Alberto Magno, Pedro de Tarantasia y la mayor parte de los teólogos posteriores.

PROPOSICIÓN.—*La gracia santificante se distingue* real *y* adecuadamente *de la caridad, como un hábito de otro.*

Es ésta una doctrina que ni se encuentra claramente enseñada en las fuentes de la divina revelación ni se puede inferir de ellas con absoluta certeza. Hay, sin embargo, en las fuentes reveladas varias expresiones que parecen insinuarla, y hay, además, argumentos teológicos bastante consistentes que abogan por ella.

La Sagrada Escritura: «La *gracia* del Señor Jesucristo y la *caridad* de Dios y la *comunicación* del Espíritu Santo sean con todos vosotros»

[29] *Conc. Tridentino:* 808 838.
[30] Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica* p.3.ª inq.1 tr.1 q.2 a.4; tr.4 n.611 D.963.

(2 Cor. 13,13). «Y sobreabundó la *gracia* de nuestro Señor con la *fe* y la *caridad* en Cristo Jesús» (1 Tim. 1,14). «*Paz* a los hermanos y *caridad* con fe de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo. Sea la *gracia* con todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo con creciente fervor en la incorrupción de la vida» (Eph. 6,23-24).

El *concilio Tridentino* dice que la justificación se realiza por la recepción de la *gracia* y de los *dones (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum:* D 799) y por medio de la *gracia* y de la *caridad* (D 821). Sin embargo, consta que el concilio no ha intentado definir esta cuestión discutible entre teólogos.

Ya antes el *concilio Vienense* había aceptado como más probable la sentencia de los que sostenían que la justificación de los párvulos en el bautismo se hacía por la infusión *per modum habitus* de la *gracia informante* y de las *virtudes* (D 483).

El *concilio de Maguncia* claramente afirma que, en la justificación, el hombre recibe, juntamente con el perdón de los pecados, la *gracia de Dios,* la *fe,* la *caridad* y la *esperanza* (Mansi, 32,1406).

El *Catecismo Romano* de San Pío V dice que juntamente con la gracia es infundido el cortejo de todas las virtudes *(Huic autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur:* p.2.ª c.2 n.51).

Aunque de estos testimonios no pueda inferirse un argumento apodíctico a favor de nuestra conclusión, no puede, sin embargo, negarse que sí la favorecen e insinúan.

Los argumentos de razón que la apoyan son los siguientes:

Vaya en primer lugar el tomado del *efecto formal* de la gracia santificante. Por la gracia justificante infundida en el bautismo, los párvulos son purificados del pecado *original* (D 789-792). Pero el pecado original, como pecado que es *de naturaleza,* reside en la misma esencia del alma (1-2 q.83 a.2). Luego la gracia santificante debe ser recibida en la esencia del alma para limpiarla del pecado original, santificarla y elevarla al orden sobrenatural y divino.

Como la caridad es recibida en la voluntad, de aquí se sigue que tendrán dos sujetos adecuadamente distintos, y que, por consiguiente, se distinguirán entre sí realmente.

El segundo argumento nos lo brinda la misma virtud de la caridad. La caridad, como virtud que es, dispone el sujeto para obrar *recta y convenientemente.* Pero obrar recta y convenientemente es obrar en conformidad con la naturaleza. Luego la caridad supone, como algo previo, una naturaleza, la cual dispone para obrar recta y convenientemente. La naturaleza, que supone la caridad como disponible y perfectible por ella, no puede ser la pura naturaleza racional del hombre, que no guarda proporción con la dignidad de la caridad. Luego hay que presuponer como preexistente a la caridad una naturaleza sobrenatural, o sea, una participación de la naturaleza divina recibida en el alma (1-2 q.110 a.3).

Un tercer argumento nos lo ofrece la analogía del orden *sobrenatural creado* con el orden *natural.* De lo dicho en páginas anteriores se infiere que la gracia confiere al hombre un *ser sobrenatural* y *divino,* pero *creado.* La virtud de la caridad hace al hombre *próxima e inmediatamente capaz* de poner un acto de amor sobrenatural de Dios. Es decir, la gracia hace al hombre tener un *ser sobrenatural y divino;* pero la caridad le hace *próximamente operativo.*

Ahora bien, en el orden creado existe distinción *real* entre ser y potencia *proxime* operativa, hasta el punto que repugna un ser creado que

sea *inmediatamente operativo*. Por esta razón, el alma se distingue realmente de sus potencias operativas. En el orden sobrenatural *creado* debe cumplirse esta misma ley metafísica. Luego el ser creado sobrenatural (= *gracia*) y la potencia *proxime* operativa sobrenatural (= *caridad*) deben distinguirse entre sí con distinción *real adecuada*. De esta manera gracia, virtudes y actos guardarán entre sí en el orden sobrenatural la misma distinción que tienen en el orden natural. Y así es como habrá entre los dos órdenes perfecta analogía.

Este argumento no tiene valor para aquellos teólogos agustinianos que niegan la *real* distinción entre el alma y sus potencias en el orden natural.

ARTICULO 4

El sujeto receptivo de la gracia santificante

Una vez determinado que la gracia santificante es realmente distinta de la virtud de la caridad, nos queda aún por averiguar cuál sea el sujeto propio de la gracia.

Ya se comprende que esta cuestión está en íntima relación y dependencia con la precedente. Si se identifica la gracia con la caridad, entonces el sujeto de la gracia tendrá que ser por necesidad la *potencia volitiva*. Pero, si la gracia es realmente distinta de la caridad y de las demás virtudes, entonces el sujeto de la gracia no pueden ser las potencias del hombre, todo vez que cuanto se recibe en éstas tiene razón y condición de virtud. ¿Cuál es entonces el sujeto propio e inmediato de la gracia santificante?

PROPOSICIÓN.—*El sujeto propio e inmediato de la gracia santificante es la esencia misma del alma.*

He aquí las principales razones de esta proposición:

La gracia santificante—según queda demostrado en páginas anteriores—es un *accidente*, que, por tanto, pide un sujeto. El sujeto *remoto* de todo accidente es siempre la *substancia;* pero no siempre es la substancia el sujeto *inmediato* de todo accidente. El *hábito operativo*, por ejemplo, se recibe *inmediatamente* en la *potencia* y sólo *mediatamente* en la *substancia*. Al distinguirse *real* y *adecuadamente* la gracia de las virtudes, se infiere inmediatamente que no puede tener como sujeto las potencias del alma. Luego por exclusión se deduce que tiene que ser recibida, como en sujeto *inmediato* y *propio*, en la esencia misma del alma.

A esta misma conclusión nos lleva la consideración de la gracia santificante. Como vimos anteriormente, la gracia santificante es una participación de la naturaleza divina, del ser divino; es, además, causa formal de nuestra filiación divina y de nuestra regeneración espiritual. Ahora bien, la naturaleza divina y el divino ser no pueden ser recibidos como en sujeto propio más que en la esencia del alma. Es el ser natural del hombre o su naturaleza natural los que adquieren un nuevo ser o nueva naturaleza. Nadie se dice hijo porque pueda obrar como su padre, sino porque tiene la misma naturaleza que el padre. Y la generación *primo* y *per se* se termina en la naturaleza y no en las potencias del engendrado. Además de esto, la gracia santificante es *formalmente purificadora* del *pecado original*, que reside en la esencia del alma (1-2 q.83 a.2). Luego también la gracia debe tener como sujeto la esencia misma del alma.

Y esta potencia que es preciso admitir en el alma en orden a recibir la gracia santificante no es una potencia *natural*, sino *obediencial*, semejante a la que tiene con respecto a las virtudes *sobrenaturales* y «*per se*» *infusas* [31].

Definición de la gracia santificante

Una vez terminada la investigación sobre la naturaleza de la gracia santificante, ya se puede proponer la definición esencial de la misma.

En el proceso de investigación hemos distinguido una doble formalidad de ser sobrenatural y de ser creado en la gracia. Al proponer la definición, debemos reunir esos distintos elementos en una sola fórmula. Como ser sobrenatural, la gracia es una participación de la divina naturaleza. Como ser creado, es un *hábito entitativo* inherente a la esencia del alma. Es, pues, gracia santificante un *hábito sobrenatural entitativo formalmente deificativo del alma*. O también se puede definir con Báñez: *Una cualidad infundida en el alma por la cual somos hechos consortes de la divina naturaleza*. Y de esta otra manera: *Una forma sobrenatural que nos confiere ser y vida sobrenaturales*. Y también así: *Una cualidad del alma por la cual somos hechos gratos y amables a Dios* [32].

Silvio la define de esta manera: *Una cualidad sobrenatural permanentemente inherente en el alma, en la cual es infundida y a la cual confiere un ser divino* (1-2 q.110 a.2 concl.4).

Nuño Cabezudo la expresa en estos términos: *Un hábito sobrenatural inmediatamente inherente en el alma a modo de forma que da el ser y hace al hombre partícipe de la divina naturaleza, y, por lo tanto, si es puro hombre, hijo adoptivo de Dios y ordenado a la vida eterna* (3 q.7 a.1).

El *Catecismo* del P. Astete propone la siguiente definición: *Un ser divino que hace al hombre hijo de Dios y heredero del cielo.*

Una definición en que se recojan todos estos elementos pudiera formularse de la siguiente manera: *Un hábito sobrenatural entitativo, recibido en la misma esencia del alma, que hace a quien lo tiene consorte de la divina naturaleza, hijo adoptivo de Dios y heredero de su gloria.*

La gracia, por su propia entidad, *deifica formalmente* al alma, y por medio de las *virtudes*, que de ella fluyen, *deifica formalmente* las potencias en que esas virtudes residen, y *activa y eficientemente* los actos de que son principio y causa [33].

Propiedades de la gracia santificante

I. La gracia es causa eficiente emanativa de las virtudes "per se" infusas

Así lo enseña expresamente Santo Tomás, quien insistentemente repite que las virtudes *fluyen, nacen, se derivan* de la gracia (*fluunt, oriuntur, derivantur, effluunt*) [34].

La razón de esta propiedad se deriva de la misma naturaleza de la gracia y de su analogía con el orden natural.

Se desprende lógicamente de la naturaleza de la gracia, toda vez que ésta es participación de la divina naturaleza en cuanto es raíz y origen

[31] *De virtutibus in communi* a.10 ad 13.
[32] Báñez, *De gratia* p.170 n.9.
[33] *Sent.* 2 d.26 q.1 a.3 ad 2.
[34] *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.4c. y ad 5; 1-2 q.110 a.3c. y ad 3; a.4 ad 1; 3 q.62 a.2.

de las divinas propiedades y divinos atributos. La misma relación de causa a efecto que hay entre la naturaleza divina y los divinos atributos debe existir entre la gracia y sus propiedades. En Dios es una relación de causa a efecto *secundum rationem;* pero entre gracia y propiedades hay una relación de causa a efecto *secundum rem.* La misma analogía que, por una parte, exige la identidad de relación de causa a efecto, exige, por otra, la diferencia de relación de razón solamente o física y real.

La misma conclusión se infiere de la analogía del orden sobrenatural creado e inherente con el orden natural. La gracia y las virtudes, al ser recibidas en el alma, se adaptan y acomodan al modo de ser de ésta. Pero el alma es causa eficiente emanativa de las potencias operativas. Luego la gracia es análogamente causa eficiente emanativa de las virtudes *per se* infusas, que fluyen de ella a modo de propiedades.

II. La gracia ejerce influjo sólo mediato sobre los actos de las virtudes "per se" infusas

Es también doctrina expresa de Santo Tomás [35]. La razón es porque la gracia es sólo *principio radical* de operación, que obra solamente por medio de los *hábitos operativos,* como el alma humana obra siempre por medio de las potencias, que son principios próximos de operación [36].

III. La gracia es específicamente una con unidad átoma o indivisible

Quiere esto decir que la gracia es una especie que no puede subdividirse en ulteriores especies ; por consiguiente, todas las gracias santificantes son necesariamente de la misma especie átoma. En la gracia sólo caben diferencias *accidentales* y *numéricas,* pero no diferencias *esenciales.* No puede, pues, haber más que una sola especie *esencial y física* de gracia santificante. Esta unidad específica *esencial* y *física* no impide diferencias *accidentales,* y muy considerables, como la que existe entre la gracia de los bienaventurados y la de los viadores, entre la de los primeros padres y la de sus descendientes. Incluso es posible que una misma gracia en su esencia *física* tenga distintas especies en el orden *moral.* Tal sucede con la gracia de Jesucristo, que es igual que la nuestra en su esencia *física,* pero infinitamente superior en el orden moral, pues es principio de un mérito y de una satisfacción de valor infinito (3 q.7 a.11).

Dos son las principales razones que suelen aducirse para probar la unidad específica átoma de la gracia santificante. La primera está basada en la esencia misma de la gracia. La gracia santificante—según ya vimos—es una participación física, formal y análoga de la naturaleza divina *bajo la razón formal de naturaleza.* Pero la razón formal de naturaleza divina no puede ser participada más que de una sola manera (1-2 q.112 a.4). Luego sólo puede darse una sola especie esencial y física de la gracia.

La segunda razón se infiere de las propiedades de la gracia. Si fueran posibles dos gracias específicamente diferentes, tendrían también que existir dos especies de propiedades, toda vez que, fluyendo las propiedades de la esencia, según la especie de la esencia así ha de ser, proporcionalmente, la esencia de la propiedad. Pero las propiedades de la gracia no admiten distinción específica. Luego tampoco cabe distinción específica

---

[35] *In Sent.* 2 d.26 a.3 ad 2; 1-2 q.110 a.4 ad 2.
[36] *In Sent.* 1 d.3 q.4 a.2c y ad 2; 1 q.77 a.1 ad 4; a.3c; *De anima* a.12 ad 9-10.

en la esencia de la gracia. La gracia tiene como propiedades, v. gr., el *lumen gloriae* y la *caridad*. Pues bien, ni el *lumen gloriae* ni la *caridad* admiten distinción *específica*, porque siempre han de tener el mismo objeto *específico* y *diferencial*. El *lumen gloriae* siempre tendrá como objeto la esencia divina vista en sí misma; y la *caridad* siempre mirará a Dios como a *fin último sobrenatural «super omnia diligendus»*.

Que, a pesar de esta unidad específica, quepan en la gracia múltiples diferencias *accidentales*, lo comprenderá fácilmente quien tenga presente que la gracia es un *accidente* y una *cualidad*. Por ser *accidente*, tiene que ser recibida en un sujeto, al cual debe ajustarse y amoldarse. Del sujeto en que se recibe le vienen a la gracia multitud de diferencias dentro de su unidad esencial. Por ser *cualidad*, es capaz de aumento y desarrollo. Y he aquí un segundo capítulo de diferencias en la gracia. No cabe duda que la gracia de los perfectos y santos es muy superior a la de los aprovechados, y la de éstos a la de los simples principiantes.

Además de estas dos razones *intrínsecas* al sujeto adornado con la divina gracia, es preciso señalar una tercera *extrínseca*, que es *la determinación de la divina Providencia*. Aun cuando la gracia sea *de suyo* eficaz para producir muchos y diversos efectos, acontece, sin embargo, que no produzca algunos de ellos durante algún tiempo o en determinadas condiciones por especial disposición de la divina Providencia. Así, por ejemplo, la gracia de Jesucristo era *de suyo* capaz de producir la gloria de su cuerpo ya desde el primer momento de su concepción, y, sin embargo, porque así lo dispuso Dios para los fines de nuestra redención, no la produjo hasta después de la resurrección [37]. De parecida manera, la *gracia bautismal* tiene en sí misma virtud suficiente para quitar o suprimir todas las penalidades de esta vida, que son efecto del pecado original; pero no actuará esta su virtud hasta después de la resurrección final (3 q.69 a.3). Quien tenga ante los ojos estos tres capítulos de diferenciación *(sujeto, gracia, providencia divina)*, podrá comprender sin dificultad cómo la gracia—a pesar de su unidad específica *esencial* y *física* indivisible—puede admitir muchas y muy variadas diferencias. Y de esta manera podrá fácilmente compaginar la teoría con muchos hechos que a primera vista parecerían estar en repugnancia con aquélla.

IV. La suma perfección de la gracia

La perfección de la gracia santificante puede compararse con la de los seres del orden natural y con la de los del orden sobrenatural.

A) Perfección de la gracia en comparación con la de los seres del orden natural

1) *La gracia santificante es «simpliciter» más perfecta que todas las formas accidentales del orden natural.*—Aquí la comparación se hace siempre entre *formas accidentales*, de las cuales, una (la gracia) es de orden sobrenatural, y todas las demás, de orden puramente natural. Así establecida la comparación, no cabe duda que la gracia es *simpliciter* más perfecta que cualquier accidente del orden natural, por lo mismo que ella, por ser sobrenatural, es de un *orden superior y trascendente*.

2) *La gracia es «simpliciter» más perfecta que las formas substanciales y que las substancias creadas naturales, y, por tanto, «simpliciter» más perfecta que el alma humana, en que se recibe, aunque sea menos perfecta «secundum quid»*.—Comparando en general el accidente con la

[37] 3 q.14 a.1 ad 2; q.45 a.2; q.54 a.2

substancia, es preciso reconocer que la substancia es *simpliciter* más perfecta que el accidente, aunque éste sea más perfecto *secundum quid*. ¿Qué se debe decir de la gracia comparada con el alma? ¿Cuál es más perfecta? En un principio, Santo Tomás respondía a esta pregunta según la doctrina general: el alma es *simpliciter* más perfecta que la gracia, pero *secundum quid* es más perfecta la gracia [38]. Muy pronto comenzo el Angélico Doctor a mostrarse poco satisfecho de esta solución. Y por eso ya en el 4.º libro de las *Sentencias* (d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 5), y un poco más tarde, en *De veritate* (q.27 a.1 ad 6), comienza a evolucionar en busca de otra solución más satisfactoria. Esta solución definitiva nos la da en la *Suma Teológica* [39]. Consiste esta solución en distinguir en el accidente una doble formalidad: *a)* la formalidad de *ser (esse)*, que en el accidente es *inhaerere;* y, bajo este aspecto, todo accidente es *simpliciter* menos perfecto que la substancia y que la forma accidental, las cuales tienen *ser subsistente (per se exsistunt);* y *b)* la formalidad de *esencia* o de *razón específica* del accidente. Bajo este último aspecto, el accidente, que es causado *ex principiis subiecti*, es también *simpliciter* menos perfecto que la substancia. Pero cuando el accidente no procede *ex principiis subiecti*, sino que proviene de una causa superior, entonces puede ser superior a la misma substancia. Tal es puntualmente lo que sucede con la gracia. Según su propia esencia, es una participación mucho más perfecta y elevada de la naturaleza divina que la que se puede lograr por cualquier substancia creada. Por eso, la gracia, según su propia razón y naturaleza, es *simpliciter* más perfecta que el alma y que toda substancia creada.

Pero bajo la *razón de ser*, o en cuanto *accidente*, en cuanto *inherente*, es menos perfecta que el alma.

La razón de esta preeminencia de la gracia está basada en ser una participación de la naturaleza divina, en cuanto es formalmente divina. Añádase a esto que ninguna substancia creada puede tener operaciones tan excelsas y sublimes como son las propias y específicas de la gracia: ver claramente la esencia divina y gozar de la misma bienaventuranza de Dios.

Que la gracia sea menos perfecta *secundum quid* que el alma, se infiere lógicamente de su condición de accidente.

3) *La gracia es «simpliciter» más perfecta que toda la naturaleza.*—Lo dice terminantemente Santo Tomás por estas palabras: «El bien de gracia de un solo hombre es mayor que el bien natural de todo el universo» *(bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi:* 1-2 q.113 a.9 ad 2). La razón es siempre la misma: la gracia es una participación de la divinidad mucho más perfecta que la que se obtiene por medio de toda la naturaleza.

Es digno de tenerse en cuenta el breve pero expresivo comentario del cardenal Cayetano a estas palabras de Santo Tomás: «Ten siempre ante tus ojos, de día y de noche, que «el bien de gracia de un solo hombre es mayor que el bien natural de todo el universo», para que así puedas comprender en todo momento la condenación que amenaza a quien no sabe apreciar y estimar tanto bien, tan generosamente ofrecido» (1-2 q.113 a.9).

---

[38] *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.2 ad 3.
[39] 1-2 q.110 a.2 ad 2; 2-2 q.23 a.3 ad 3.

B) Perfección de la gracia por comparación con los otros seres del orden sobrenatural

1) *La gracia es «simpliciter» más perfecta que los demás hábitos del orden sobrenatural, incluso que el «lumen gloriae».*—La razón es porque todos estos hábitos—sean virtudes *«per se» infusas*, sean dones del Espíritu Santo, sea el mismo *lumen gloriae*—fluyen de la gracia como de su fuente y raíz primera. Hay, pues, entre gracia santificante y demás hábitos del orden sobrenatural relación de causa a efecto; y es cosa sabida que la causa es más perfecta que el efecto.

2) *La gracia es «simpliciter» más perfecta que la visión beatífica y que los demás actos del orden sobrenatural, aunque éstos sean, a su vez, más perfectos que la gracia por la mayor actualidad que en sí encierran.*—Que la gracia sea más perfecta que la *visión beatífica*, se infiere del hecho que la gracia es causa *principal*, si bien remota y radical, de la visión beatífica y de los demás actos formalmente sobrenaturales. La causa *principal* encierra *eminentiori modo* la perfección del efecto.

Pero la visión beatífica, como acto segundo u operación de la gracia mediante el *lumen gloriae*, es más perfecta que la gracia, porque el acto, *simpliciter loquendo*, es más perfecto que el hábito (1-2 q.71 a.3). La operación procede de la virtud operativa de la causa en cuanto aplicada y premovida por el primer Motor. Si la virtud operativa, y ella sola, fuera la causa *adecuada* de la operación, ésta no podría bajo ningún aspecto ser superior a la causa.

En la operación o acto segundo deben ser siempre atentamente distinguidas dos diversas formalidades: *a)* la razón *genérica* de acto; y *b)* la razón *específica* de tal o tal acto. Que el acto o la operación sean de tal o tal otra especie, esto depende *adecuadamente* de la virtud operativa; pero que sea acto u operación, esto no puede tener su causa *adecuada* en la virtud operativa, que por sí sola no puede darse el acto. Por eso, virtud y acto se exceden mutuamente bajo distintos aspectos.

3) *La gracia es menos perfecta que la divina maternidad, adecuadamente considerada; pero es más perfecta si la divina maternidad es considerada de un modo inadecuado e imperfecto.*—La divina maternidad, *adecuadamente* considerada, es decir, en cuanto *connaturalmente* implica la gracia y los demás dones divinos, y en grado eminente, es más perfecta que la gracia, por pertenecer a un orden superior, que es el *hipostático*. Pero si la divina maternidad es considerada de un modo inadecuado y restringido, en cuanto dice el puro hecho de la divina maternidad, absolutamente realizable aun sin el estado de gracia, entonces es más perfecta la gracia, porque en esa hipótesis sería más perfecto tener a Dios en el alma, como huésped y amigo, que tenerlo sólo en el cuerpo como fruto de sus entrañas.

4) *La gracia santificante es muy inferior a la gracia de la unión hipostática.*— Por la gracia santificatne, la criatura racional se une a Dios tan sólo en la línea de la operación, por el conocimiento y el amor; por consiguiente, con una unión *accidental*. Por la unión *hipostática*, la criatura se une a Dios no sólo en el obrar, sino también y principalmente en el ser. Por esta unión, la criatura no sólo conoce y ama *divinamente* a Dios, sino que se hace y es Dios [40].

---

[40] 3 q.2 a.10 ad 1; q.7 a.13.

CUESTION 110

(In quatuor articulos divisa)

De gratia Dei quantum ad eius essentiam

De la gracia de Dios en su esencia

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam (cf. q.109 introd.).

Et circa hoc quaerentur quatuor.

Primo: utrum gratia ponat aliquid in anima.

Secundo: utrum gratia sit qualitas.

Tertio: utrum gratia differat a virtute infusa.

Quarto: de subiecto gratiae.

Corresponde tratar ahora de la gracia de Dios en su esencia, y en esta materia se deben averiguar cuatro cosas:

Primera: si la gracia pone algo en el alma.

Segunda: si es una cualidad.

Tercera: si difiere de la virtud infusa.

Cuarta: del sujeto de la gracia.

ARTICULO 1

Utrum gratia ponat aliquid in anima *

Si la gracia pone algo en el alma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima.

1. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: unde dicitur Gen. 39,21, quod "Dominus dedit Ioseph gratiam in conspectu principis carceris". Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet; sed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quaedam. Ergo per hoc quod homo dicitur gratiam Dei habere, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Praeterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam: unde dicitur Deut. 30,20: "Ipse est vita tua". Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

Dificultades. Parece que la gracia no pone nada en el alma.

1. Así como se dice que el hombre posee la gracia de Dios, así también se dice que tiene la gracia del hombre; por lo cual se dice en el Génesis que "el Señor dió a José gracia a los ojos del jefe de la cárcel". Pero cuando decimos que un hombre está en gracia de otro, nada se añade en aquél; sólo se significa que en éste hay cierta aceptación de aquella persona. Luego, cuando decíamos que el hombre tiene la gracia de Dios, nada se pone en su alma, sino solamente se significa la aceptación divina.

2. Como el alma vivifica al cuerpo, así Dios vivifica al alma; por lo cual se dice en la Escritura: "El mismo es tu vida". Pero el alma vivifica al cuerpo inmediatamente. Luego entre Dios y el alma no hay ningún medio, y, por consiguiente, nada creado pone la gracia en el alma.

---

* *Sent.* 2 d.26 a.1; *De verit.* q.27 a.1; *Cont. Gent.* 3,150.

8. Sobre aquellas palabras del Apóstol: "Gracia y paz a vosotros", dice la Glosa: "Gracia, esto es, remisión de los pecados". Pero la remisión de los pecados nada pone en el alma, sino sólo en Dios, que no imputa el pecado, según lo del salmo: "Bienaventurado el hombre a quien no imputó el Señor su pecado". Luego la gracia nada pone en el alma.

Por otra parte, la luz pone algo en lo iluminado. Pero la gracia es cierta luz del alma; por lo cual dice San Agustín: "A quien prevarica contra la ley, dignamente le deja la luz de la verdad, y, una vez que pierde esa luz, queda ciego". Luego la gracia pone algo en el alma.

Respuesta. En el lenguaje común, gracia tiene una triple acepción. Primera, el amor de alguno; y así decimos que tal soldado tiene la gracia del rey, es decir, que el rey le halló grato. Segunda, un don concedido gratuitamente; en este sentido solemos decir: "Te hago esta gracia". Tercera, agradecimiento por un beneficio concedido gratuitamente; en esta acepción decimos: dar gracias por los beneficios. De estas tres acepciones, la segunda depende de la primera, pues del amor, por el cual a uno le es grata otra persona, depende que le conceda gratuitamente alguna cosa. De la segunda depende la tercera, porque de los beneficios recibidos gratuitamente nace la acción de gracias.

En cuanto a las dos últimas acepciones, no cabe duda que la gracia pone algo en quien la recibe: primero, el mismo don concedido gratuitamente, y segundo, el reconocimiento de este don. Pero, refiriéndonos a la primera acepción, debemos tener en cuenta la distinción entre la gracia de Dios y la gracia del hombre, porque, como el bien de la criatura proviene de la voluntad divina, por eso del amor de Dios—que quiere un bien para la criatura—nace un bien en la

3. Praeterea, ad Rom. 1,7, super illud, "Gratia vobis et pax", dicit Glossa [1]: "Gratia, idest remissio peccatorum". Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo, non imputando peccatum; secundum illud Ps. 31,2: "Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum". Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quaedam lux animae: unde Augustinus dicit, in libro "De natura et gratia" [2]: "Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus". Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius: sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere "Hanc gratiam facio tibi". Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati: secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratias exhibitis gratiarum actio consurgit.

Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit: primo quidem, ipsum donum gratis datum; secundo, huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus: et inde

[1] *Interl.* et LOMBARDI: ML 191,1316
[2] *Cit.*: ML 44,258.

est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam "diligit omnia quae sunt", ut dicitur Sap. 11,25; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter: quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse.

Sio igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.—Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio: secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit; dicitur enim ad Eph. 1, 5 sq.: "Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae".

Ad primum ergo dicendum quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed differenter. Nam illud quod est homini gratum in allo homine, praesupponitur eius dilectioni: causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod Deus est vita animae per modum causae efficientis: sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam

criatura. Mas la voluntad del hombre se mueve por el bien que existe en las cosas, y de ahí que el amor del hombre no causa totalmente la bondad de la cosa, sino que la presupone parcial o totalmente. Es evidente, pues, que a cualquier acto del amor de Dios sigue un bien causado en la criatura, pero no coeterno al amor eterno. Según la diferencia de este bien, se distinguen dos clases de amor de Dios a las criaturas: uno común, con el que "ama a todas las cosas que existen", como dice la Sabiduría, en cuanto que da el ser natural a las cosas creadas; otro especial, con el cual eleva a la criatura racional sobre su condición natural a participar del bien divino. Por razón de este amor, se dice que ama a alguno absolutamente, porque con este amor Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es El mismo.

Así, pues, al decir que el hombre tiene la gracia de Dios, afirmamos que hay en él algo sobrenatural que proviene de Dios.—Sin embargo, se llama a veces gracia de Dios a su amor eterno, en cuanto que se llama también gracia de predestinación, puesto que Dios gratuitamente—y no por sus méritos—predestinó o eligió a algunos, pues dice el Apóstol: "Nos predestinó a la adopción de hijos suyos, para alabanza de la gloria de su gracia".

Soluciones. 1. También, cuando decimos que uno tiene la gracia de otro hombre, entendemos que en aquél hay algo que es grato a éste, como cuando decimos que uno tiene la gracia de Dios, pero en diverso sentido, pues lo que hay en un hombre que resulta agradable a otro se presupone al amor de éste; pero lo que hay de grato para Dios en un hombre es causado por el amor divino, como hemos demostrado.

2. Dios es vida del alma a modo de causa eficiente, mientras el alma es vida del cuerpo a modo de causa formal. Ahora bien, entre la forma y

la materia no hay nada intermedio, porque la forma informa por sí misma a la materia o sujeto. Pero el agente informa al sujeto no por su substancia, sino por la forma que origina en la materia.

S. Dice San Agustín: "Cuando dije que la gracia es para remisión de los pecados y la paz para la reconciliación de Dios, no se ha de entender como si la misma paz y la reconciliación no pertenecieran a la gracia general, sino que el nombre de gracia significa especialmente la remisión de los pecados". Luego no sólo la remisión de los pecados pertenece a la gracia, sino también muchos otros dones de Dios. Por lo tanto, la remisión de los pecados no se da sin un efecto producido en nosotros por Dios, como después veremos.

autem et materiam non cadit aliquod medium: quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat.

Ad tertium dicendum quod Augustinus dicit, in libro "Retract." [2]**: "Ubi dixi gratiam esse remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliatione Dei: non sic accipiendum est ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem; sed quod specialiter nomine gratiae remissionem significaverit peccatorum". Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (q.113 a.2).**

ARTICULO 2

Utrum gratia sit qualitas animae [a]

Si la gracia es una cualidad del alma

Dificultades. Parece que la gracia no es una cualidad del alma.

1. Ninguna cualidad obra sobre su sujeto, porque la acción de la cualidad no se da sin la acción del sujeto, y sería necesario que el sujeto obrara sobre sí mismo. Pero la gracia obra en el alma justificándola. Luego no es cualidad.

2. La substancia es más noble que la cualidad. Pero la gracia es más noble que la naturaleza del alma—como ya hemos dicho—, pues podemos hacer muchas cosas mediante la gracia para las cuales no basta la naturaleza. Luego la gracia no es cualidad.

3. Ninguna cualidad permanecerá después que dejó de existir en el sujeto. Pero la gracia permanece, pues no se destruye, porque vendría a parar en la nada, de donde fué creada;

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit qualitas animae.

1. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum: quia actio qualitatis non est absque actione subiecti, et sic oporteret quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Praeterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animae: multa enim possumus per gratiam ad quae natura non sufficit, ut supra (q.109) dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

3. Praeterea, nulla qualitas remanet postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet. Non enim corrumpitur: quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex

---

[a] *Sent.* 2 d.26 a.2; a.4 ad 1; *De verit.* q.27 a.2 ad 7; *Cont. Gent.* 3,150.

[2] C.25: ML. 32,624

nihilo creatur, unde et dicitur "nova creatura", ad Gal. ult., 15. Ergo gratia non est qualitas.

Por lo que el Apóstol la llama "nueva criatura". Luego la gracia no es cualidad.

Sed contra est quod, super illud Ps. 103,15, "ut exhilaret faciem in oleo", dicit Glossa [4] quod "gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem". Sed nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas.

Por otra parte, sobre las palabras del salmo: "Para que alegre su rostro en el óleo", dice la Glosa que la "gracia es el fulgor del alma, la unión del amor santo". Pero el fulgor del alma es una cualidad, como también la belleza del cuerpo. Luego la gracia es una cualidad.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem supra (q.109 a.1.2.5) quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae: "actus" enim "moventis in moto est motus", ut dicitur in III "Physic." [5]

Respuesta. Como ya dijimos, cuando afirmamos que uno tiene la gracia de Dios, queremos decir que hay en él un efecto de la voluntad gratuita de Dios. Ya hemos demostrado que el hombre recibe la ayuda de la voluntad gratuita de Dios de dos modos: uno, en cuanto que el alma es movida por Dios a conocer, a querer u obrar algo. De esta manera, ese efecto gratuito en el hombre no es cualidad, sino un movimiento del alma, "pues —como dice el Filósofo—el acto del que mueve en la cosa movida es movimiento".

Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles; secundum illud Sap. 8,1: "Et disponit omnia suaviter". Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad

De otro modo recibe ayuda el hombre de la voluntad gratuita de Dios, en cuanto que le infunde en el alma un don habitual. Y esto, porque no es admisible que Dios tenga menor providencia de aquellos que El ama para que posean el bien sobrenatural que de las criaturas que ama para que obtengan un bien natural. Ahora bien, de las criaturas naturales tiene tal providencia que no sólo las mueve a los actos naturales, sino que además les da algunas formas y virtudes que son principios de sus actos, para que por sí mismas se inclinen a estos movimientos; y así, los movimientos con que son movidas por Dios les son connaturales y fáciles, según lo de la Escritura: "Dispone todas las cosas con suavidad". Con mayor razón, pues, infunde algunas formas o cualidades sobrenaturales en aquellos que El mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno, para que mediante

[4] *Ordin.*: cf. AUGUST., *In Psalm.* ps.103,15: ML. 37,1360.
[5] C.3 n.1 (BK 202a13): S.TH., lect.4.

ellas sean movidas por él con suavidad y prontitud a conseguirlo. Por tanto, el don de la gracia es una cualidad.

Soluciones. 1. La gracia, en cuanto que es cualidad, se dice que obra en el alma no como causa eficiente, sino como causa formal, así como la blancura hace lo blanco, y la justicia hace lo justo.

2. Toda substancia o es la misma naturaleza de la cosa de que es substancia o es una parte de la naturaleza, y, según este sentido, se llama substancia a la materia o a la forma. Y, como la gracia es superior a la naturaleza humana, no puede ser substancia o forma substancial, sino que es forma accidental del alma misma; porque lo que está substancialmente en Dios se produce accidentalmente en el alma que participa la divina bondad, como se ve respecto de la ciencia. Según esto, como el alma participa imperfectamente la divina bondad, la misma participación de esta bondad—que es la gracia—tiene su existencia en el alma de un modo más imperfecto que la existencia del alma en sí misma. No obstante, es más noble que la naturaleza del alma, en cuanto que es expresión o participación de la bondad divina, aunque no en cuanto al modo de ser.

3. Como dice Boecio, "el ser del accidente es estar en". De aquí que al accidente no se le llame ente como si tuviera ser el mismo, sino en cuanto algo existe por él; por lo cual se le llama mejor "del ente" que "ente", como dice el Filósofo. Y como el hacerse o destruirse es propio de quien tiene el ser, de ahí que, hablando con propiedad, ningún accidente se hace o se destruye, sino que decimos que se hace o se destruye en cuanto que el sujeto comienza o deja de existir actualmente como tal accidente. En este sentido se dice también que la gracia es creada, en cuanto que los

bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis: sicut albedo facit album, et iustitia iustum.

Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia: vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem: ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis: non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boetius[6], "accidentis esse est inesse". Undo omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est: undo et magis dicitur esse "entis" quam "ens", ut dicitur in VII "Metaphys."[7] Et quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse, ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur: sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest

[6] Cf. Ps. BEDAM, *Sent.* sect.1 litt.A: ML 90,968.
[7] L.6 c.1 n.3 (Bk 1028a18): S.TH., l.7 lect.1.

in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud ad Ephes. 2,9: "Creati in Christo Iesu in operibus bonis".

hombres son creados según ella; es decir, que de la nada—o sea no por sus méritos—son constituídos en un nuevo ser, según aquello del Apóstol: "Creados en Cristo Jesús en buenas obras".

ARTICULO 3

Utrum gratia sit idem quod virtus [a]

Si la gracia es lo mismo que la virtud

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit idem quod virtus.

1. Dicit enim Augustinus quod "gratia operans est fides quae per dilectionem operatur"; ut habetur in libro "De spiritu et littera" [8]. Sed fides quae per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitiones de virtute datae sive a Sanctis sive a philosophis, conveniunt gratiae: ipsa enim "bonum facit habentem et opus eius bonum reddit" [9]; ipsa etiam est "bona qualitas mentis qua recte vivitur", etc. [10]. Ergo gratia est virtus.

3. Praeterea, gratia est qualitas quaedam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quae est "forma et circa aliquid constans figura" [11]; quia non pertinet ad corpus. Neque etiam in tertia est: quia non est "passio vel passibilis qualitas", quae est in parte animae sensitiva, ut probatur en VII "Physic." [12]; ipsa autem gratia principaliter est in mente. Neque iterum est in secunda specie, quae est "potentia vel impotentia naturalis": quia gratia est supra naturam; et non se habet ad bonum et malum, sicut po-

Dificultades. Parece que la gracia es lo mismo que la virtud.

1. Dice San Agustín que "la gracia operante es la fe que obra por el amor". Pero la fe que obra por el amor es virtud. Luego la gracia es virtud.

2. A lo que conviene la definición conviene también lo definido. Pero las definiciones de la virtud dadas por los santos o por los filósofos convienen a la gracia; también ella, pues, "hace bueno al que la posee y vuelve buena su obra", y también "es una buena cualidad de la mente mediante la cual se vive rectamente", etc. Luego la gracia es virtud.

3. La gracia es una cualidad. Pero no cabe duda que no está en la cuarta especie de cualidad—que "es la forma y, acerca de algo constante, la figura"—, porque no pertenece a lo corporal. Ni tampoco pertenece a la tercera, porque no es "pasión ni cualidad pasible", que se da en la parte sensitiva del alma, como prueba el Filósofo, y la gracia principalmente reside en la mente. Ni está tampoco en la segunda especie, que es "potencia o impotencia natural", porque la gracia está sobre la naturaleza y no dice relación al bien y al mal, como

---

[a] *Sent.* 2 d.26 a.4; *De verit.* q.27 a.2.

[8] C.14,32: ML 44,217.237; cf. MAGISTR., *Sent.* 2 d.26 c.4.

[9] ARISTOT., *Ethic.* 2 c.6 n.2 (BK 1106a15): S.TH., lect.6.

[10] Cf. supra q.55 a.4; MAGISTER., *Sent.* 2 d.27.

[11] Cf. ARISTOT., *Categ.*, c.6 (BK 8b25).

[12] C.3 n.1 (BK 245b3): S.TH., lect.5,6.

SEMINARIO METROPOLITANO

la potencia natural. Luego nos queda que está en la primera especie, que es "hábito o disposición". Ahora bien, los hábitos de la mente son las virtudes, porque aun la misma ciencia es en cierto modo virtud, como hemos probado. Luego la gracia es lo mismo que la virtud.

Por otra parte, si la gracia es virtud, parece que ha de ser preferentemente una de las tres teologales. Pero no es la fe ni la esperanza, porque éstas pueden darse sin la gracia santificante; tampoco la caridad, porque "la gracia es anterior a la caridad", como dice San Agustín. Luego la gracia no es virtud.

Respuesta. Algunos dijeron que la gracia y la virtud se identifican en su esencia y que sólo se diferencian con la razón; de modo que se llama gracia en cuanto que hace al hombre grato a Dios o en cuanto que se da gratuitamente, y virtud en cuanto que perfecciona para obrar bien. Esto parece que afirmó el Maestro de las Sentencias.

Pero, si se considera rectamente la moción de virtud, no puede sostenerse esta opinión, porque—como dice el Filósofo—"la virtud es cierta disposición de lo perfecto, llamando perfecto a lo que está dispuesto conforme a la naturaleza". De lo cual se deduce que virtud de una cosa se dice con relación a una naturaleza preexistente, es decir, cuando cada una se halla dispuesta según las exigencias de su naturaleza. Es, pues, evidente que las virtudes adquiridas por actos humanos, de las que ya hemos hablado, son disposiciones mediante las cuales el hombre se dispone convenientemente en orden a su naturaleza humana; en cambio, las virtudes infusas disponen al hombre de un modo superior y para un fin más elevado; luego deben disponer también en orden a una naturaleza más elevada.

tentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quae est "habitus vel dispositio". Habitus autem mentis sunt virtutes: quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est (q.56 a.3; q.57 a.1.2). Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes: quia haec possunt esse sine gratia gratum faciente. Neque etiam caritas: quia "gratia praevenit caritatem", ut Augustinus dicit in libro "De praedest. sanctorum" [13]. Ergo gratia non est virtus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem: ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur: virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in II "Sent." (d.27 c.6).

Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest. Quia ut Philosophus dicit, *in VII "Physic."* [14], "virtus est quaedam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam". Ex quo patet quod virtus uniusciusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem: quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra (q.55 sqq.) dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam

[13] Vel *De dono persev.* c.16: ML 45,1018.
[14] C.3 n.4 (Bk 246a13): S.Th., lect.5.

participatam; secundum quod dicitur II Petr. 1,4: "Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae". Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei.

Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et Apostolus dicit, ad Eph. 5,8: "Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulate". Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

vada, es decir, en orden a la naturaleza divina participada, según lo que dice San Pedro: "Nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la naturaleza divina". En cuanto que recibimos esta naturaleza divina, se dice que somos hechos hijos de Dios.

Así, pues, como la luz natural de la razón es algo distinto de las virtudes adquiridas, las cuales tienen su razón de ser en orden a ella, así también la misma luz de la gracia, participación de la naturaleza divina, es algo distinto de las virtudes infusas, que tienen su origen en esta luz y a ella se ordenan. Por eso dice el Apóstol: "Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; caminad, pues, como hijos de la luz". Porque, así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para caminar conforme a la luz natural de la razón, así las virtudes infusas le perfeccionan para caminar como conviene a la luz de la gracia.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat fidem per dilectionem operantem "gratiam", quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum quod "bonum" positum in definitione virtutis, dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem vel essentialem vel participatam. Sic autem bonum non attribuitur gratiae: sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus: sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

Soluciones. 1. San Agustín llama "gracia" a la fe que obra movida por el amor, porque el acto de fe que obra movido por el amor es el primer acto en que se manifiesta la gracia santificante.

2. El "bien" señalado en la definición de virtud se llama así por la conveniencia con una naturaleza preexistente, esencial o participada; pero el bien no se atribuye así a la gracia, sino como a la raíz de bondad que hay en el hombre, como se demostró.

3. La gracia encaja en la primera especie de cualidad. Sin embargo, no es lo mismo que la virtud, sino una relación que se presupone a las virtudes infusas como su principio y raíz.

ARTICULO 4

Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum [a]

Si la gracia está en la esencia del alma como en su sujeto o en alguna de sus potencias

Dificultades. Parece que la gracia no está en la esencia del alma como en su sujeto, sino en alguna de sus potencias.

1. Dice San Agustín que la gracia se compara a la voluntad o al libre albedrío como el jinete al caballo. Pero el libre albedrío o la voluntad es una potencia, como se ha demostrado. Luego la gracia está en una potencia del alma como en sujeto.

2. "El mérito del hombre se deriva de la gracia", como dice San Agustín. Pero el mérito consiste en un acto que proviene de una potencia. Luego parece que la gracia es una perfección de una potencia del alma.

3. Si es la esencia del alma el sujeto propio de la gracia, es necesario que el alma, en cuanto que tiene esencia, sea capaz de la gracia. Pero esto es falso, porque se seguiría que toda alma sería capaz de la gracia. Luego la esencia del alma no es el sujeto propio de la gracia.

4. La esencia del alma es anterior a sus potencias. Mas lo anterior puede concebirse sin lo posterior. Luego podríamos concebir la gracia en el alma con abstracción de toda parte o potencia de la misma, es decir, sin la voluntad ni el entendimiento u otra potencia semejante, lo cual es inadmisible.

Por otra parte, por la gracia renacemos hijos de Dios. Pero el nacimiento tiene por término la esencia, primero que las potencias. Luego la gracia está en la esencia del alma antes que en las potencias.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum.

1. Dicit enim Augustinus, in "Hypognost." [15], quod gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, "sicut sessor ad equum". Sed voluntas, sive liberum arbitrium, est potentia quaedam, ut in Primo (q.83 a.2) dictum est. Ergo gratia est in potentia animae sicut in subiecto.

2. Praeterea, "ex gratia incipiunt merita hominis", ut Augustinus dicit [16]. Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicuius potentiae animae.

3. Praeterea, si essentia animae sit proprium subiectum gratiae, oportet quod anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiae. Sed hoc est falsum: quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiae capax. Non ergo essentia animae est proprium subiectum gratiae.

4. Praeterea, essentia animae est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequetur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animae intellecta, scilicet neque voluntate neque intellectu neque aliquo huiusmodi. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animae quam in potentiis.

---

[a] *Sent.* 2 d.26 a.3; 4 d.4 q.1 a.3 q.3 ad 1; *De verit.* q.27 a.6.

[15] L.3 c.11: ML 45,1632 inter op. AUGUSTINI.

[16] *De grat. et lib. arb.* c.6: ML 44,889.

Respondeo dicendum quod ista quaestio ex praecedenti (a.3) dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subiecto: nam potentia animae est proprium subiectum virtutis, ut supra (q.56 a.1) dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subiectum: quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra (q.55 a.1; q.56 a.1) dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae: ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam, per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.

Respuesta. Esta cuestión depende de la precedente, pues, si la gracia es lo mismo que la virtud, es necesario que resida en la potencia del alma como en su sujeto, puesto que la potencia del alma es el sujeto propio de la virtud, como ya hemos demostrado. Mas, si la gracia difiere de la virtud, no puede decirse que la potencia del alma sea el sujeto de la gracia, porque toda perfección de la potencia del alma tiene razón de virtud, como hemos demostrado. En consecuencia, siendo la gracia anterior a la virtud, tiene un sujeto anterior a las potencias del alma, es decir, que está en la esencia del alma; pues así como por la potencia intelectiva el hombre participa el conocimiento divino mediante la virtud de la fe, y por la potencia de la voluntad el amor divino mediante la virtud de la caridad, así también por la naturaleza del alma participa, según cierta semejanza, la naturaleza divina mediante una especie de nueva generación o creación.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum: non autem sicut accidens ad subiectum.

Soluciones. 1. Así como de la esencia del alma fluyen sus potencias, que son principios de operación, así también de la gracia del alma, por también de la gracia fluyen las virtudes a las potencias del alma, por las que dichas potencias se mueven a sus actos. Según esto, la gracia se compara a la voluntad como el motor a la cosa movida—que es la comparación del jinete al caballo—, pero no como el accidente al sujeto.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus: sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

2. Con lo dicho queda clara la solución a la segunda objeción, pues la gracia es principio de la obra meritoria mediante las virtudes, como la esencia del alma es el principio de las operaciones vitales mediante las potencias.

Ad tertium dicendum quod anima est subiectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam: cum potentiae sint proprietates naturales animae speciem consequen-

3. El alma es el sujeto de la gracia en cuanto que está en la especie de naturaleza intelectual o racional. Mas no se constituye el alma en su especie por una potencia, ya que las potencias son propiedades naturales que siguen la especie del alma. Por

eso, el alma en su especie difiere específicamente de las demás almas, a saber, de las de los animales irracionales y de las de las plantas. Por consiguiente, aunque la esencia del alma humana sea el sujeto de la gracia, no se sigue que cualquier alma pueda ser sujeto de la gracia, pues esto conviene a la esencia del alma en cuanto que es de una especie determinada.

4. Como las potencias del alma son propiedades naturales que siguen a la especie, el alma no puede existir sin ellas. Aun concediendo que existiera sin ellas, todavía el alma se llamaría, conforme a su especie, intelectual o racional, no porque tuviera actualmente esas potencias, sino por la especie de tal esencia, de la cual reciben el poder emanar tales potencias.

tes. **Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc, non sequitur, si essentia animae humanae sit subiectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subiectum: hoc enim convenit essentiae animae inquantum est talis speciei.**

Ad quartum dicendum quod, cum potentiae animae sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis: non quia actu haberet has potentias; sed propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt hulusmodi potentiae effluere.

DE LA DIVISION DE LA GRACIA

Intenta Santo Tomás en esta cuestión hacer una breve exposición de las divisiones más corrientes en su tiempo de la gracia *creada*, de la cual únicamente se ha hablado en las dos cuestiones precedentes. Nadie debe, pues, maravillarse de no encontrar aquí ni siquiera mencionada la gracia *increada* o la gracia *de unión*. De la gracia de unión se trata ex profeso en la tercera parte de la *Suma Teológica*. De la gracia *increada* algo se ha dicho anteriormente en el artículo 1 de la cuestión precedente.

Santo Tomás supone en esta cuestión la división de la gracia creada en *actual* y *habitual* (a.2-3), pero no la expone expresamente, sin duda porque ya habló bastante de ella a lo largo de toda la cuestión 109, principalmente en los artículos 6 y 9 y en el artículo 2 de la cuestión 110.

También omite la división de la gracia en *sanante* y *elevante*, de que había hecho mención en los artículos 2, 3, 4, 8 y 9 de la cuestión 109.

Por aquí se ve que no es el intento del Angélico Doctor hacer un recuento completo de todas las divisiones de la gracia, sino solamente exponer las más corrientes y usuales, y de las cuales no se haya hablado por necesidad en las dos cuestiones precedentes.

La cuestión está dividida en cinco artículos según el plan siguiente:

1) Primera división de la gracia en *santificante* y en gracia *gratis data* a.1

2) Subdivisiones de la gracia santificante... a) en *operante* y *cooperante* ..... a.2; b) en *preveniente* y *subsecuente* a.3

3) Subdivisiones de la gracia *gratis data* a.4

4) Comparación entre la gracia santificante y la *gratis data* en cuanto a la perfección a.5

ARTICULO 1

División de la gracia en santificante y en "gratis data"

La existencia de este doble género de gracia está claramente enseñada en la Sagrada Escritura. El apóstol San Pablo, después de haber enumerado los diversos *carismas o gracias «gratis datas»*, prosigue diciendo: *Pero quiero mostraros un camino mejor... La caridad no pasa jamás: las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá... Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad;*

pero la más excelente de ellas es la caridad (1 Cor. 12,31; 13,8.13). En este pasaje, el Apóstol claramente señala como un doble camino de perfeccionamiento: el de los carismas o gracias *gratis datas*, que se dan *para común utilidad* (1 Cor. 12,7) y que algún día cesarán, y el de las virtudes cristianas fe, esperanza y caridad, que se ordenan a la propia santificación, y de las cuales la caridad, que es más perfecta, nunca se evacuará.

Santo Tomás justifica esta división con el siguiente razonamiento. La gracia tiene como finalidad propia reducir el hombre a Dios, lo cual se realiza según las leyes generales de la divina Providencia, que acostumbra a regir las cosas inferiores por medio de las superiores. Por eso, la reducción del hombre a Dios se hace con cierto orden, en cuanto unos son reducidos a Dios por medio de la acción de otros. De aquí dos géneros de gracia: una, por la cual el hombre es *inmediatamente* unido a Dios, y otra, por la cual un hombre *coopera* a la conversión de otro. La primera se llama *santificante* o *gratificante* (= *gratum faciens*), porque por ella el hombre es justificado y unido a Dios (= *gracia santificante*), o, a lo menos, se prepara y dispone para la justificación (= *gracia actual*). La segunda se llama carisma o gracia *gratis data*, porque excede las exigencias de la naturaleza y todo mérito personal (cf. *hic*, c. y ad 2), y, además, no se confiere para que el hombre sea por ella justificado, sino más bien para que coopere a la justificación de los demás: se da *para común utilidad, ad utilitatem* (1 Cor. 12,7). Una y otra son dones sobrenaturales y gratuitos, porque exceden todas las exigencias de la naturaleza criada y todo mérito personal; pero, mientras la gracia *gratum faciens* se ordena a hacer *grato* a los ojos de Dios (*imperfecta* o *perfectamente*) al sujeto que la recibe, la *gratis data* tiene como finalidad propia e inmediata cooperar a la conversión y justificación de los otros.

Ya se comprende que bajo la gracia *gratum faciens* se incluyen la gracia *habitual y la actual*, pues esta última incoa la unión con Dios, que se consuma con la primera.

Tres son las diferencias principales que los teólogos señalan entre la gracia *gratum faciens* y la *gratis data*:

Primera y fundamental.—La gracia *gratum faciens* se ordena *per se* e *inmediatamente* a la santificación de la persona que la recibe; la *gratis data*, por el contrario, se dirige *per se* e *inmediatamente* a la santificación de los otros.

Segunda.—La gracia «*gratum faciens*» *perfecta*, o sea la justificante, es absolutamente incompatible con el pecado; ninguna gracia *gratis data* es de suyo absolutamente incompatible con el pecado [1].

Tercera.—La gracia *gratum faciens* mira a los actos *exteriores* e *interiores*, y *principalmente* a estos últimos; la *gratis data* atiende *principalmente* a los actos *exteriores* (3 q.7 a.7 ad 1).

Esta división de la gracia es *adecuada* y *análoga*. Es *adecuada*, porque se hace por miembros *opuestos*, que comprenden toda gracia: la gracia que hace grato (= *gratum faciens*) y la gracia que no hace grato (= *gratis data*) (ad 3). Es, además, *análoga* por orden a la gracia santificante, que es el *supremo analogado* [2].

---

[1] Cf. Num. 22,22ss.; Io. 11,50-52; SANTO TOMÁS, 2-2 q.172 a.4; q.178 a.2.
[2] SUÁREZ, *De gratia* p.180.

ARTICULO 2

División de la gracia en operante y cooperante

Esta división ha sido propuesta por San Agustín en su libro *De gratia et libero arbitrio* (cf. *Sed contra*).

Santo Tomás aplica esta división lo mismo a la gracia actual que a la habitual.

A) Gracia actual operante y cooperante

Ante todo, adviértase que la gracia *operante* indica unidad de causa, mientras la gracia *cooperante* supone pluralidad de causas o agentes. *Cooperar* supone siempre varios agentes, dos o más; *operar* u obrar, en contraposición a cooperar, indica unidad de agente. En consecuencia, se dará gracia *cooperante* cuando a un mismo efecto cooperen la gracia divina y el libre albedrío de la criatura racional; se tendrá gracia *operante* cuando en un acto del libre albedrío sea operante la gracia actual divina y no sea operante el libre albedrío de la criatura racional. ¿Cuándo y cómo puede esto ocurrir? Para entender esto hace falta tener muy presente en la mente que un efecto nunca es atribuído al móvil, sino al motor. Nadie culpa al palo de haber golpeado a una persona, sino a quien lo maneja. De aquí resulta que un efecto en que concurran dos causas, la una como *motor* y la otra *solamente como movida*, sólo puede ser atribuído a la causa-motor. En cambio, otro efecto en que también concurran dos causas, pero las dos *como motores*, debe ser a las dos atribuído. Según esto, cuando a un común efecto concurran la gracia de Dios *como motor* y el libre albedrío tan sólo *como movido*, dicho efecto sólo puede ser atribuído a Dios. En este caso, la gracia divina actual se llama y es *operante*. Cuando, en cambio, concurren a un mismo efecto la gracia divina actual *como motor* y el libre albedrío *como motor-movido*, ese efecto es atribuído a Dios, o a su divina gracia, y al libre albedrío. Tenemos entonces la gracia divina actual *cooperante*.

¿Cuándo se dan uno y otro caso? Para comprenderlo, recuérdese que el acto de la voluntad es doble: uno *interior* y otro *exterior*. El acto interior es lo mismo que acto *elícito* de la voluntad; son todos los actos desde el *velle* hasta el *eligere*. Acto exterior equivale a acto *imperado* por la voluntad. Comprende todos los actos que siguen al *imperio*.

Con respecto a todos los actos *exteriores* e *imperados*, la voluntad libre es un *motor-movido*; pues, movida por la gracia divina actual, también ella mueve y aplica las demás potencias a sus respectivas operaciones. Por lo tanto, con respecto a todos estos actos *exteriores* e *imperados*, la gracia divina actual es *cooperante*.

En cuanto a los actos *interiores y elícitos*, la voluntad no siempre es exclusivamente *movida*; puede ser también *motora*. Los actos *elícitos* de la voluntad pueden ser al mismo tiempo *imperados* (1-2 q.17 a.5), de tal manera que la voluntad no sólo ponga el acto, sino que se mueva o se aplique a sí misma a ponerlo. Solamente hay un acto *elícito* de la voluntad que no puede ser jamás imperado: *el primer acto de la voluntad* (1-2 q.17 a.5 ad 3). La voluntad, con respecto a la volición del último fin, no puede ser nunca *motora*, por estar en pura potencia; pero, con respecto a la volición de los medios, se mueve a sí misma aun en cuanto al ejercicio, porque entonces ya está puesta en acto por la volición del

fin y, por tanto, puede aplicarse por sí misma a la volición de los medios. Con respecto a la volición de los medios, es *motor-movido, movens motum* (1-2 q.9 a.3). Para querer el último fin, necesita ser movida por un agente exterior, que no puede ser otro más que Dios (1-2 q.9 a.4).

De lo dicho se desprende con claridad que, en cuanto a los actos *interiores* y *elícitos* que versan sobre los medios, la voluntad es *motor-motil, movens motum*. Por consiguiente, la gracia divina actual que mueve la voluntad a estos actos es *cooperante*. En cambio, en cuanto a la volición del último fin, la voluntad es *sólo movida* y no puede ser en manera alguna *motor*. El único motor de la voluntad en orden a querer el último fin es sólo Dios, y esto lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural (1-2 q.9 a.6 ad 3). Para la *primera volición del último fin sobrenatural*, la voluntad necesita ser movida por la *gracia divina actual* (1-2 q.109 a.6), y, como en esta volición es *sólo movida* y *no motor*, esa gracia actual que la mueve es *operante* y no *cooperante*. Por eso, la gracia que mueve al acto de la *justificación* es la *operante* (3 q.86 a.6 ad 1).

Es de notar la maravillosa analogía que existe entre el orden natural y el sobrenatural. En el orden natural, la volición del último fin se hace bajo la moción de Dios. En cuanto a esta volición, la voluntad es *sólo movida*, pero *no motor*. Puesta ya en acto por la volición del último fin, la voluntad, que sigue siempre movida por Dios, comienza ella también a moverse y a aplicarse a la volición de los medios; con respecto a éstos es *movens-motum*.

De parecida manera, en el orden sobrenatural, la volición primera del último fin sobrenatural es causada solamente por Dios, pues la voluntad estaba *en pura potencia pasiva obediencial*. La voluntad es *tantum mota*, y sólo Dios *movens*. Una vez actuada por la volición de este último fin, la voluntad, que sigue siempre *mota a Deo*, comienza a moverse a sí misma con respecto a los medios sobrenaturales, o sea, al cumplimiento de los divinos mandamientos

Hay, sin embargo, una grande diferencia entre estas dos voliciones. La volición primera del fin último natural, por versar sobre el bien *en abstracto*, es *necesaria*. En cambio, la volición primera del fin último sobrenatural es *libre*. Así lo dice claramente Santo Tomás cuando afirma: «Si, pues, la gracia se toma por la moción gratuita de Dios por la cual nos mueve *ad bonum meritorium*, se divide convenientemente en operante y cooperante» *(in corpore*, hacia el fin). Gracia, pues, *operante y cooperante* versan sobre el *bien meritorio* (= *libre*). Lo mismo vuelve a repetir en la respuesta ad 2, donde dice que la gracia *operante es causa del libre consentimiento* en la justificación.

Nadie piense que, bajo la *gracia actual operante*, la voluntad es un instrumento *meramente pasivo;* la voluntad movida por la gracia *operante pone el acto, elicit actum*, y ciertamente libre, pero no se mueve o se aplica a poner el acto [3].

De lo dicho resulta que tanto la gracia *operante* como la *cooperante* versan siempre sobre actos *libres;* la operante, sobre actos *libres indeliberados*, y la *cooperante*, sobre actos *libres deliberados*. Para entender esta distinción es preciso tener presente que son dos cosas muy distintas obrar *cum deliberatione* (con deliberación) y *ex deliberatione* (por deliberación). La primera expresión indica tan sólo *concomitancia;* la segunda, empero, expresa *causalidad*. Poner un acto *con deliberación* o *deliberadamente* es equivalente a ponerlo *libremente*, y en este sentido no puede haber actos *libres indeliberados*, pues equivaldría a decir actos

[3] CAYETANO, 1-2 q.111 a.2 n.3.

libres no libres, lo cual es absurdo y contradictorio. Poner un acto *ex deliberatione* (por deliberación) significa determinarse a poner un acto *ex praecedenti deliberatione.* Esto indica influjo y causalidad de la deliberación en el acto subsiguiente. Es en este sentido en el que deben entenderse las expresiones de actos *libres indeliberados* y actos *libres deliberados.* Acto *libre indeliberado* es un acto puesto *cum deliberatione,* pero no *ex deliberatione;* acto *libre deliberado* es un acto puesto *cum deliberatione* y *ex deliberatione.*

Para Santo Tomás y los tomistas, la gracia *operante* versa siempre sobre actos *libres,* bien que *indeliberados;* para los molinistas, la gracia *operante* o son los actos *indeliberados no libres* o causa los actos *indeliberados no libres.*

Téngase siempre muy presente el distinto significado que tienen las expresiones *deliberado* e *indeliberado* en una y otra escuela.

Hemos dicho que, con respecto a la volición de los medios, la voluntad es *movens-mota,* y que, en consecuencia, la gracia que la causa es *cooperante.* Esto ha de entenderse en el supuesto de que la voluntad *ex volitione finis* se aplique a querer los medios. Pero puede ocurrir que la voluntad se mueva a querer un *bien particular* y *concreto* sin acordarse siquiera del fin de una manera *inopinada* y *repentina.* En este caso, la voluntad no se mueve *ex ratione finis, ex deliberatione;* por eso no puede ser *motor,* sino más bien *movida.* La gracia por la cual Dios mueve en este caso sería *operante.* De aquí se infiere que la gracia *operante* puede darse también en los *ya justificados.* Tal sucede, por ejemplo, en el caso de los dones del Espíritu Santo (2-2 q.52 a.2 ad 1).

B) Gracia habitual operante y cooperante

La gracia habitual es una forma recibida en el alma, y, como forma, tiene dos efectos: el *ser* y la *operación.* La forma confiere en primer lugar un ser al sujeto en que se recibe, y después ordena y capacita este sujeto para la operación. Así, el calor confiere ante todo y sobre todo, *in genere causae formalis,* un ser nuevo al sujeto en que se recibe, haciéndole *caliente,* y después y consiguientemente, el *poder calentar* a otros.

La gracia habitual tiene también estos dos efectos: *primero* y *fundamental,* dar un ser divino al alma = *gracia habitual operante; segundo* y *subsiguiente,* ser principio activo o eficiente del acto meritorio = *gracia habitual cooperante.*

En cuanto al ser divino, es la gracia el único principio formal; el alma es sólo potencia pasiva obediencial. En cuanto al acto meritorio, gracia y voluntad concurren activamente a su producción. El lector advertirá por sí mismo la analogía que existe entre gracia operante y cooperante en una y otra división. Lo mismo en la gracia habitual que en la actual, la gracia *operante* versa siempre sobre *algo primero* y *fundamental;* la *cooperante,* por el contrario, siempre recae sobre algo *secundario* y *subsiguiente.* En ambas, la *operante* es causa única o motor único; en la *cooperante* concurren siempre dos causas: la gracia y el libre albedrío.

En la respuesta ad 4 considera Santo Tomás la distinción entre gracia operante y cooperante. La doctrina del Angélico Doctor es que la gracia operante y la cooperante son una misma gracia con distintos efectos o funciones. Es decir, es una misma realidad o entidad que, según ejerce una función, se llama operante, y según ejerce otra, recibe la denominación de cooperante.

Algunos tomistas han restringido la respuesta de Santo Tomás a la gracia habitual operante y cooperante. Para ellos, la gracia actual operante y cooperante se distinguirían *realmente entre sí*. Otros tomistas, en cambio, aplican la respuesta del Común Maestro a una y otra gracia. Esta última parece ser la interpretación más auténtica del Angélico Doctor. En efecto: Santo Tomás, que en el cuerpo del artículo tan cuidadosamente había distinguido entre gracia operante y cooperante, tanto en la línea de gracia actual como en la de la habitual, responde ahora sin ninguna distinción y de un modo absoluto que son una misma cosa. Si esto no tuviera valor en la gracia actual, habría que decir que Santo Tomás dió a la dificultad una respuesta *incompleta* e *imperfecta*. Esta hipótesis no parece admisible, dada la doctrina del cuerpo del artículo. Luego debemos concluir que la respuesta comprende lo mismo la gracia actual que la habitual.

La misma gracia actual, que en un principio era *operante*, al ser *continuada* pasa a ser *cooperante*. La gracia operante, al causar la volición libre de un fin, pone la voluntad en acto y hace que pase de *mota tantum* a *movens-mota*, y desde ese momento la gracia antes *operante* pasa a ser *cooperante*.

ARTICULO 3

División de la gracia en preveniente y subsiguiente

También esta división es aplicable a la gracia actual y a la habitual: *qualitercumque gratia accipiatur*, dice Santo Tomás.

Si bien los fundamentos de esta distinción se encuentran ya en la Sagrada Escritura (Ps. 20,4; 22,6; 58,11), preciso es reconocer que fué San Agustín quien la ha puesto de relieve en su libro *De natura et gratia (hic,* in c).

El concilio Tridentino, al hacer uso de ella, vino a sancionarla con su autoridad (D 797 809 813).

Como en el caso de la gracia operante y cooperante, también aquí nos encontramos con dos gracias que son substancialmente una misma realidad, que se distingue según los efectos a los cuales se compare. Una misma gracia puede ser *preveniente* y *subsiguiente*, pero con respecto a diversos efectos. Cinco son los efectos que la gracia produce en el alma según el orden siguiente: 1) sanar el alma; 2) hacer que quiera el bien; 3) hacer que obre eficazmente el bien querido; 4) hacer que persevere en el bien obrar; 5) conducirla a la gloria.

La gracia se dirá preveniente o subsiguiente por orden a estos cinco efectos.

La gracia que produce el primer efecto, que es sanar el alma, sólo puede ser *preveniente*, porque no hay ningún efecto al cual pueda ser posterior. La gracia, en cambio, que produce el segundo efecto, «hacer que quiera el bien», es *preveniente* con respecto a este efecto y a todos los que le siguen, y *subsiguiente* con respecto al primer efecto, que ya supone causado en el alma. La gracia que conduce a la gloria es *preveniente* con respecto a la consecución de ésta, y *subsiguiente* con respecto a todos los demás.

Algunos teólogos dividen la gracia en *preveniente* y *subsiguiente* por orden al libre consentimiento de la voluntad. En este supuesto se diría

gracia *preveniente* toda gracia que antecede el libre consentimiento a la voluntad, y *subsiguiente*, la que sigue a este consentimiento.

Santo Tomás no hace la división por orden al acto del libre consentimiento de la voluntad, sino por respecto a los diversos efectos producidos por la gracia en el alma. Y en este supuesto hay gracias *precedentes* posteriores al libre consentimiento del hombre.

ARTICULO 4

División de la gracia "gratis data"

San Pablo propone la siguiente división de la gracia *gratis data*:

1) La palabra de sabiduría *(sermo sapientiae)*	*Conocimiento de la verdad divina.*
2) La palabra de ciencia *(sermo scientiae)*	
3) La fe *(fides)*	
4) Don de curaciones *(gratia sanitatum)*	*Confirmación de la verdad divina.*
5) Operaciones de milagros *(operatio virtutum)*	
6) Profecía *(prophetia)*	
7) Discreción de espíritus *(discretio spirituum)*	
8) Géneros de lenguas *(genera linguarum)*	*Expresión de la verdad divina.*
9) Interpretación de lenguas *(interpretatio sermonum)*	

He aquí ahora cómo Santo Tomás ordena y razona esta división propuesta por el mismo San Pablo.

La gracia *gratis data* tiene como fin propio llevar a otros a Dios. Pero como el hombre no puede obrar directa e inmediatamente en la inteligencia y en el corazón de los otros, por eso se ve en la precisión de recurrir a la *persuasión externa*. Este procedimiento de externa persuasión exige imperiosamente tres condiciones:

Primera.—Conocimiento seguro y preciso de las verdades divinas que han de ser enseñadas.

Segunda.—Demostración de estas verdades. Pero como se trata de verdades sobrenaturales que no pueden ser demostradas por argumentos de razón, es preciso confirmarlas con hechos sobrenaturales y divinos que garanticen su absoluta verdad.

Tercera.—Se requiere también facultad y aptitud especial para proponer y expresar estas verdades divinas de modo que puedan ser entendidas por los que las escuchan.

A base de estas tres condiciones, Santo Tomás ordena las gracias *gratis datas* enumeradas por San Pablo de la siguiente manera:

- I. *Conocimiento pleno y perfecto de las verdades divinas* .....
  - a) En cuanto a los *principios*: *La fe (fides).*
  - b) En cuanto a las *conclusiones*..
    - 1) *Principales*, que versan sobre las cosas *divinas* ..... → *Palabra de sabiduría (sermo sapientiae).*
    - 2) *Secundarias*, que versan sobre las cosas *humanas* o efectos *creados* ..... → *Palabra de ciencia (sermo scientiae).*
- II. *Facultad de proponer y expresar* las verdades divinas.
  - a) En cuanto a la palabra *externa* ..... → *Don de lenguas (genera linguarum).*
  - b) En cuanto a la palabra *interna* o al *sentido* ..... → *Interpretación de lenguas (interpretatio sermonum).*
- III. *Confirmación de la verdad divina* por hechos *propios y exclusivos*...
  - a) O *de la divina omnipotencia*...
    - 1) Por razón de su *magnitud y grandeza solamente* .... → *Operaciones de milagros (operatio virtutum).*
    - 2) Por razón, además, *del gran beneficio* ..... → *Don de curaciones (gratia sanitatum).*
  - b) O *de la omnisciencia divina.*
    - 1) En cuanto a la *previsión de los futuros* ..... → *Profecía (prophetia).*
    - 2) En cuanto a la *penetración de los corazones* ..... → *Discreción de espíritus (discretio spirituum).*

Como advierte muy atinadamente Medina en el comentario de este artículo, ni San Pablo intentó hacer un recuento completo de todas las gracias *gratis datas* ni el razonamiento de Santo Tomás pretende ser una demostración apodíctica. Es uno de tantos *argumentos de congruencia* a que nos tiene acostumbrados el angélico ingenio de Santo Tomás.

La *fe*, como gracia *gratis data*, no significa asentimiento a las cosas por Dios reveladas (fe = virtud teologal), sino una extraordinaria certeza de las cosas de fe, por la cual el hombre se hace idóneo para instruir a otros sobre las mismas (ad 2).

La *sabiduría* y la *ciencia*, en cuanto gracias *gratis datas*, significan una especial abundancia de sabiduría y de ciencia, con la cual el hombre no sólo siente rectamente de las cosas divinas, sino que, además, puede ins-

truir a otros y refutar y confundir a los que las impugnan. Por eso se distinguen de los dones del Espíritu Santo que llevan estos mismos nombres (ad 4).

De estas gracias tratará Santo Tomás en particular más tarde en la *Secunda Secundae:* de la *profecía,* en las cuestiones 171-174; del *don de lenguas,* en la 176; del *don de la palabra,* en la 177, y, finalmente, del *don de hacer milagros,* en la 178.

ARTICULO 5

Comparación entre la gracia "gratum faciens" y la "gratis data" en cuanto a la perfección

Simpliciter loquendo, preciso es reconocer que la gracia *gratum faciens* es mucho más perfecta y excelente que la gracia *gratis data.*

En primer lugar, así lo enseña expresamente el apóstol San Pablo, quien, después de haber enumerado las gracias *gratis datas,* prosigue diciendo: *Pero quiero mostraros un camino mejor* (1 Cor. 12,31), y pasa a hablar de la fe, de la esperanza y de la caridad, sobre todo de esta última (1 Cor. 13,1-13).

Desde el punto de vista de la teología es también una verdad incuestionable. Una virtud en tanto es más perfecta y excelente que otra en cuanto se ordena a un fin más alto y más noble, porque el fin es siempre más perfecto que los medios, y, en una subordinación de fines, el fin inmediato es medio para el fin último. Ahora bien, la gracia santificante o *gratum faciens* se ordena a unir inmediatamente al hombre con su último fin, que es Dios; mientras la gracia *gratis data* sólo versa sobre cosas que preparan y disponen al hombre para realizar la unión con Dios. La gracia *gratis data* se ordena a la *gratum faciens* como medio a fin. Luego la gracia *gratum faciens* es *simpliciter* más perfecta que la *gratis data.*

OTRAS DIVISIONES DE LA GRACIA CORRIENTES EN LA TEOLOGÍA POSTERIOR A SANTO TOMÁS

A) Gracia excitante y adyuvante

Una y otra tienen su fundamento en la Sagrada Escritura. La *excitante,* en aquel texto del Apocalipsis: «He aquí que *estoy a la puerta y llamo:* si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él, y él conmigo» (Apoc. 3,20). La *adyuvante,* en aquellos otros pasajes: «Ven, ¡oh Dios!, a librarme. Apresúrate, ¡oh Dios!, *a socorrerme*» («Domine, *ad adiuvandum* me festina») (Ps. 69,1). «Susténtame para que sea salvo» («*Adiuva me* et salvus ero») (Ps. 118,117). «Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene» («Spiritus *adiuvat* infirmitatem nostram») (Rom. 8,26).

También la liturgia hace mención de estas dos gracias. Baste para nuestra citar la tan conocida oración de *Pretiosa:* «Te rogamos, Señor, que *excitando prevengas* nuestras obras *(aspirando praeveni)* y las *continúes con tu ayuda (et adiuvando prosequere),* para que, comenzadas por ti, sean también por ti terminadas».

De los Santos Padres baste citar dos hermosos textos, uno de San Agustín y otro de San Bernardo. Dice así San Agustín: «No podemos convertirnos al Señor sino *excitados y ayudados* por El» *(nisi ipso excitante atque adiuvante)* [4]. Y San Bernardo se expresa de esta manera: «Nuestros esfuerzos serán ineficaces si no son *ayudados por Dios* (si *non adiuventur*), y serán completamente nulos si no son *excitados* por El» (si *non excitentur*) [5].

Esta división de la gracia quedó, finalmente, consagrada por la suprema autoridad del concilio Tridentino, que hace varias veces uso de ella [6]. El concilio Vaticano también se hace eco de ella (D 1789 1794).

Supuesta como cierta la existencia de este doble género de gracia, al teólogo le interesa saber en qué se distinguen una de otra y cuáles son los efectos propios que producen.

GRACIA EXCITANTE.—La gracia *excitante* es una gracia actual que causa *in genere causae efficientis* los actos indeliberados necesarios del entendimiento y de la voluntad que preceden al libre consentimiento: el pensamiento de una cosa buena y el deseo de la misma, pero de modo espontáneo, indeliberado y necesario. En cuanto causa en el entendimiento el pensamiento de una cosa buena, se llama *gratia vocans*, gracia de *llamamiento*, de *vocación*, y en cuanto produce el buen deseo en la voluntad, recibe la denominación de *gratia pulsans*, gracia *de toque, de pulsación*. Por medio de estos actos indeliberados, la gracia *excitante* solicita la voluntad al libre consentimiento. Por eso se dice que la gracia *excitante* es causa del consentimiento libre de la voluntad *in genere causae finalis* o *per modum obiecti allicientis voluntatem ad consensum*. Pero no llega a causar *físicamente* ese consentimiento.

GRACIA ADYUVANTE.—Es también una gracia actual que causa *in genere causae efficientis* el libre consentimiento de la voluntad al objeto presentado por la gracia excitante. Por eso, esta gracia supone siempre la *excitante* y ejerce su actividad *exclusivamente* sobre la voluntad. Siendo causa del libre consentimiento, se comprende que tiene que ser *preveniente* y no *subsiguiente* a dicho consentimiento.

Esta gracia *adyuvante* es la que se divide en *operante* y *cooperante*.

B) Gracia suficiente y eficaz

Es ésta una división de la gracia *actual*. Se dice *suficiente* la gracia actual que da la potencia, la capacidad o el *posse* para obrar. Gracia *eficaz*, la que da, juntamente con el *posse*, el acto de la operación. En el lenguaje ordinario se emplea la palabra *eficaz* unas veces para designar una cualidad muy activa de la virtud, y otras para significar la posición del acto. Cuando decimos de una medicina que es muy eficaz, queremos significar que tiene una virtud muy activa e intensa. Cuando preguntamos a un enfermo si la medicina que ha tomado ha sido eficaz, intentamos saber si ha tenido efecto, si ha obrado sobre el enfermo curando el mal que le aquejaba. En este segundo caso, la eficacia se refiere a la posición del acto, de la operación. Es ésta la acepción que tiene en teología. Gracia eficaz es la que pone el acto, la que da la operación. La suficiente no da el acto, sino solamente el *posse* del acto.

Pero una causa puede producir *de hecho* un efecto de dos maneras muy distintas: faliblemente, o impediblemente, e infaliblemente, o inim-

[4] *De peccat. meritis et remissione* l.2 c.18 n.32: ML 44,169.
[5] *De gratia et libero arbitrio* 13,42: ML 182,1024.
[6] Cf. D 797 798 813 814.

pediblemente. Lo produce faliblemente, o impediblemente, cuando lo ha causado *de hecho*, pero de tal manera que pudo haber sido impedida en la producción del mismo y no haberse, en consecuencia, producido el efecto. Lo produce infaliblemente, o inimpediblemente, cuando lo causa de hecho sin que en su producción hubiera podido ser *de hecho* impedida.

Lo mismo ocurre con la gracia actual en cuanto a producir el acto de la operación. Se puede concebir una gracia eficaz que produzca de hecho la operación, pero de tal manera que hubiera podido ser *de hecho* impedida por el hombre: es *la gracia falible, o impediblemente eficaz*. Cabe también suponer que la gracia actual eficaz produzca la operación sin que hubiera podido ser *de hecho* impedida en su actuación: *es la gracia infalible, o inimpediblemente eficaz*.

Esta división de la gracia actual en suficiente y eficaz se encuentra ya claramente expuesta en Enrique de Gorkum († 1431), notable tomista y profesor de Colonia. («Reminisci igitur oportet quod doctrina scholae theologiae distinguere *consuevit* duplicem gratuitam motionem divinam, quarum unam vocat motionem *efficacem*, aliam vero *sufficientem*».) Dicho autor no propone esta división como algo nuevo, sino más bien como algo *corriente* y *acostumbrado* en las escuelas de teología: *consuevit*. Algunos eruditos hacen remontar esta división hasta Gregorio de Rímini († 1358).

Es lo cierto que ni en San Agustín ni en Santo Tomás se encuentra esta denominación para expresar lo que actualmente significa en teología. Sin embargo, lo mismo San Agustín que Santo Tomás conocieron el concepto que hoy se expresa por estos nombres. El Obispo de Hipona lo expresaba por aquellos nombres, *adiutorium sine quo non* (= gracia suficiente) y *adiutorium quo* (= gracia eficaz) [7]. Y Santo Tomás bien claramente lo indica cuando distingue la moción o instinto divino, que es *parado* o *extinguido* por el hombre, de la moción divina, que infaliblemente obtiene lo que intenta [8].

I. Cuestiones dogmáticas en torno a la gracia suficiente y eficaz

§ 1. En torno a la gracia suficiente

A) Existencia de la gracia suficiente

La primera cuestión que se plantea en torno a la gracia suficiente es la de su existencia. ¿Se da una gracia que sea al mismo tiempo *verdaderamente* suficiente y *solamente* suficiente? Toda gracia eficaz incluye también la suficiente, pues el que da el acto, da *ipso facto* el *posse* del acto. De la existencia de una gracia verdaderamente suficiente en unión con la gracia eficaz nadie ha dudado, ni cabe duda alguna razonable, a no ser que se niegue toda gracia. Pero sí ha habido quien negara la existencia de una gracia suficiente separada de la eficaz o, lo que es lo mismo, la existencia de una gracia *verdadera* y *meramente* suficiente. Negaron la existencia de la gracia suficiente en el presente estado de naturaleza caída primero los protestantes y después los jansenistas. Para unos y otros, en el presente estado, toda gracia divina es infaliblemente eficaz.

[7] *De correptione et gratia* c.11 n.31-32; c.12 n.33-38.

[8] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª2; 1-2 q.109 a.10 ad 3; q.112 a.3; *In Rom.* c.8 lect.6; *In 1 Thes.* c.5 lect.2.

PROPOSICIÓN 1.ª—*En el presente estado de naturaleza caída se da el auxilio divino de una gracia* verdadera y meramente suficiente, *que confiere al hombre verdadero poder para obrar saludablemente en orden a la vida eterna.*

Se demuestra la verdad de esta proposición por la autoridad de la Sagrada Escritura, por el magisterio de la Iglesia y por razones teológicas.

SAGRADA ESCRITURA.—«Ahora, pues, vecinos de Jerusalén, juzgad entre mí y mi viña. ¿Qué más podía yo hacer por mi viña que no lo hiciera? ¿Cómo, esperando que diese uvas, dió agrazones?... Pues bien, la viña de Yavé Sebaot es la casa de Israel, y los hombres de Judá son su amado plantío. Esperaba de ellos juicio, pero sólo hubo sangre vertida; justicia, pero sólo rebeliones» (Is. 5,3-4.7). «Todo el día tendía yo mis manos a un pueblo rebelde que iba por caminos malos en pos de sus pensamientos» (Is. 65,2). «Pues os he llamado, y no habéis atendido; tendí mis brazos, y nadie se dió por entendido» (Prov. 1,24). «¡Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida!, porque, si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia» (Mt. 11,21). «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste!» (Mt. 23,37). «Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros» (Act. 7,51). «Cooperando, pues, con El, os exhortamos a que no recibáis *en vano* la gracia de Dios» (2 Cor. 6,1). «No apaguéis al Espíritu» (1 Thes. 5,19). «Mira que estoy a la puerta y llamo: si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él, y él conmigo» (Apoc. 3,20).

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio Arausicano II ha definido que «*todos los bautizados,* con el auxilio y cooperación de Cristo, *pueden y deben* cumplir *todas* las cosas que pertenecen a la salud eterna» (D 200). El concilio Valentino III enseña que «los malos perecen no porque no pudieran ser buenos, sino porque no quisieron serlo» (D 321). El concilio Lateranense IV dice que «si alguno, después de haber recibido el bautismo, cayere en algún pecado, *puede siempre levantarse* por una sincera penitencia» (D 430). El concilio Tridentino ha definido que «los divinos preceptos no son imposibles de cumplir para el hombre justificado, pues Dios no manda cosas imposibles» (D 804). Finalmente, la Iglesia ha proscrito varias proposiciones de Bayo, de Jansenio, de Quesnell y del sínodo de Pistoya, en las cuales o se afirmaba que el cumplimiento de los divinos preceptos era imposible aun para el hombre justificado [9], o que a la gracia interior de Dios nunca se resiste, o en que se niega simplemente la existencia de la gracia suficiente (D 1296).

EL RAZONAMIENTO TEOLÓGICO.—Dos son las razones principales que pueden aducirse para probar racionalmente nuestra proposición: la una, tomada de la voluntad salvífica universal de Dios, y la otra, por reducción *ad absurdum.* Hay en Dios voluntad sincera y verdadera de salvar todos los hombres. Ahora bien, el que quiere sinceramente la consecución de un fin pone en práctica los medios necesarios para el logro del mismo. Si Dios quiere sinceramente la salvación de todos los hombres, no puede por menos de darles a todos los medios sobrenaturales necesarios para que *puedan* salvarse. Luego todos los hombres cuentan con

[9] D 1004 1092 1093 1095 1360 1362 1363 1521.

los medios *suficientes* para salvarse, aunque no todos se salven de hecho. Luego son medios suficientes en verdad, pero *meramente* suficientes.

El cumplimiento de los divinos preceptos es absolutamente necesario para salvarse. Pero el hombre no puede cumplir sin la divina gracia estos divinos preceptos. Si, pues, el hombre no cuenta con la gracia divina suficiente para el efecto, se vería obligado a cumplir preceptos que le son de todo punto imposibles de cumplir. Es absurdo pensar que Dios imponga la obligación de preceptos cuyo cumplimiento excede las fuerzas del hombre. Nadie está obligado ni puede obligar a lo imposible. El hecho, pues, de que Dios haya impuesto al hombre el cumplimiento de estos preceptos, supone que le ha dotado de los medios y fuerzas necesarios para ello. Y, sin embargo, no todos los cumplen de hecho.

B) Actividad de la gracia suficiente

Los jansenistas se mofaban de la gracia *suficiente* como de algo completamente *estéril* y *hasta pernicioso* para el hombre en el presente estado (D 1296).

PROPOSICIÓN 2.ª—*La gracia suficiente, lejos de ser estéril y perniciosa, es muy útil y provechosa para el hombre en el presente estado de naturaleza caída.*

Así se desprende, en primer término, de la proposición jansenista condenada por la Iglesia (D 1296).

Nadie puede negar que *poder* obrar saludablemente en orden a conseguir la vida eterna y *poder* salvarse es un gran bien y grande beneficio de la divina Providencia. Pues este poder se tiene por medio de la gracia suficiente.

Pero, además de este *posse*, la gracia suficiente confiere siempre la posición de los actos *imperfectos* con que se comienza el alma a mover por el camino de salvación, sea porque la gracia suficiente por sí misma es eficaz en cuanto a la posición de estos actos, como opinan algunos, o sea porque, en cuanto a estos primeros actos imperfectos, va siempre acompañada de la eficaz, como piensan otros. En una y otra sentencia, la gracia suficiente produce siempre estos tres actos: la actual iluminación indeliberada del entendimiento, la actual pía afección indeliberada de la voluntad y la posición del juicio deliberativo sobre esta iluminación y sobre esta afección [10].

Si a estos actos primeros e imperfectos no siguen otros posteriores y más perfectos, o, lo que es lo mismo, si la gracia suficiente queda en *meramente* suficiente, no es por culpa de la gracia ni de Dios, sino por culpa del hombre, que pone impedimento al curso de la gracia, impidiendo de esta manera que Dios continúe con la gracia eficaz la obra que había comenzado con la suficiente.

C) Universalidad de la gracia suficiente

Esta gracia suficiente, cuya existencia acabamos de demostrar, ¿se ofrece y confiere a todos y a cada uno de los hombres, de modo que todos y cada uno de ellos pueda salvarse?

Gotescalco, en conformidad con su doctrina de la doble predestinación, negaba que la gracia divina suficiente fuera conferida a los que Dios predestinó a las penas eternas del infierno (D 318-319). Lutero y Calvino negaron que Dios confiriera a los justos las gracias suficientes para cum-

[10] LEMOS, *Panoplia gratiae* t.4 p.2.ª tr.3 c.7 n.105.108.110.

plir los divinos preceptos (D 804 828). Jansenio sostuvo: *a)* que Cristo no murió por todos los hombres ni por solos los elegidos, sino por *todos y solos los fieles* (D 1096 1294); *b)* que los justos no disponen de las gracias suficientes para cumplir algunos preceptos divinos (D 1093); *c)* que Dios no confiere sus gracias a los pecadores obstinados y endurecidos; *d)* y que, finalmente, no da ninguna de sus gracias a los infieles, negativos o positivos, como paganos, judíos, herejes... (D 1295). Quesnell decía que los infieles no recibían ninguna gracia divina (D 1376-1377).

La doctrina de la Iglesia, que rebosa un sano y cristiano optimismo, se puede resumir en la siguiente

PROPOSICIÓN 3.ª—*Dios ofrece y confiere a todos y a cada uno de los hombres, en el presente estado de naturaleza caída, las gracias necesarias y suficientes para su salvación: a los justos, para que puedan cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia; a los pecadores, aun obstinados y endurecidos, para que puedan evitar nuevos pecados y levantarse del estado de pecado; y a los infieles, para que puedan conocer y abrazar la divina revelación.*

Se prueba esta proposición con argumentos de la Sagrada Escritura, del magisterio de la Iglesia y con razones teológicas.

SAGRADA ESCRITURA.—*En general:* Testimonios relativos a todos los hombres.

La Sagrada Escritura expresamente afirma que Dios tiene voluntad sincera de salvar a *todos* los hombres. «Esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que *todos* los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim. 2,3). Cristo ha muerto para redimir y salvar a todos los hombres. «El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de *todo el mundo*» (1 Io 2,2). «Y no dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo, y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno *todos los hijos de Dios*, que estaban dispersos» [11].

En particular: En cuanto a los justos.—«Mi yugo es blando, y mi carga, ligera» (Mt. 11,30). «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla» (1 Cor. 10,13). «Pues ésta es la caridad de Dios, que guardemos sus preceptos. Y sus preceptos no son *pesados*, porque todo el engendrado de Dios vence al mundo» (1 Io. 5,3).

En cuanto a los pecadores.—«Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que él se retraiga de su camino y viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel?» (Ez. 33,11). «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré» (Mt. 11,28). «¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia?» (Rom. 2,4). «No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que *nadie perezca*, sino que *todos* vengan a penitencia» (2 Petr. 3,9). Y esta misma doctrina es la que se nos enseña en las parábolas del hijo pródigo, de la oveja descarriada y de la dracma perdida.

---

[11] Io. 11,51; cf. también Rom. 5,18; 2 Cor. 5,15; 1 Tim. 2,6; Hebr. 2,9.

En cuanto a los infieles.—«Id, pues ; enseñad a *todas las gentes*, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt. 28,19). «Tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que yo las traiga, y oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor» (Io. 10,16). «Esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y *vengan al conocimiento de la verdad*» (1 Tim. 2,3).

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—*En general*, con respecto a todos los hombres. El concilio Carisíaco (853) enseña, contra Gotescalco, que Dios quiere que *todos* los hombres, *sin excepción*, sean salvos ; y que no hay ningún hombre por el cual no haya muerto Jesucristo (D 318-319). La Iglesia ha condenado como herética la doctrina que sostiene que Cristo ha muerto exclusivamente por los predestinados (D 1096).

En particular: En cuanto a los justos.—La Iglesia ha definido en los concilios Milevitano II, Arausicano II y en el Tridentino que *todos* los bautizados o justificados, con el auxilio y cooperación de Cristo, pueden cumplir los divinos preceptos (D 103 200 804) y, al mismo tiempo, anatematiza a todo el que diga que los preceptos divinos son imposibles de cumplir para el hombre justificado y constituído en gracia (D 828 1092).

En cuanto a los pecadores.—El concilio Lateranense IV y el Tridentino enseñan que los que han pecado después del bautismo *pueden siempre* recuperar la gracia perdida por medio del sacramento de la penitencia (D 430 911). Los concilios provinciales de París (Senonense) y el primero de Colonia afirman que Dios está siempre a las puertas del corazón de los pecadores llamándoles a penitencia (Mansi, 32,1176 y 1264).

En cuanto a los infieles.—La Iglesia ha condenado varias proposiciones de Jansenio y de Quesnell en las cuales se afirma que los infieles no reciben de Jesucristo ninguna gracia, ni aun la suficiente (D 1295 1376 1377 1379). Pío IX recuerda cómo los infieles que ignoran invenciblemente nuestra sacrosanta religión pueden, sin embargo, llegar a puerto de salvación (D 1677).

RAZONES TEOLÓGICAS.—*En general*, para todos los hombres. Dos son las razones teológicas que suelen aducirse para probar que Dios confiere a *todos* los hombres las gracias necesarias y suficientes para salvarse. La primera está tomada de la voluntad salvífica universal de Dios. Esta voluntad sincera de salvar a todos los hombres (= fin) supone y entraña la voluntad también sincera de darles a todos los *medios* necesarios y suficientes para el logro del fin.

La segunda nos la ofrece la pasión y muerte de Jesucristo. No puede dudarse que Jesucristo padeció y murió para salvar a todos los pecadores, y que este su sacrificio es de un valor infinito. Luego mereció del Padre para todos las gracias necesarias y suficientes para la salud eterna.

En particular: En cuanto a los justos.—Dios no abandona a ningún justo si antes no es por él abandonado, ni deja de llevar a feliz término la obra comenzada si no es porque el hombre pone a ello libremente impedimento. Es éste un principio de San Agustín consagrado con la máxima autoridad del concilio Tridentino (D 804 806). Luego Dios, de su parte, está siempre dispuesto a llevar adelante lo comenzado con el auxilio de su gracia.

En cuanto a los pecadores.—El pecador que conserva la virtud de la esperanza cristiana espera firmemente ser salvo por medio del auxilio divino. Esta esperanza sería ridícula y absurda si el pecador no puede

contar con el auxilio divino, único medio que puede conducirnos a la salud eterna.

En cuanto a los infieles.—Cuando el hombre llega al pleno uso de la razón, tiene obligación grave de convertirse a Dios. Como esto no lo puede hacer sin la gracia, preciso es admitir que en este momento Dios confiere a *todo hombre* la gracia necesaria y suficiente para poder realizar su plena conversión y entrega a Dios (1-2 q.89 a.6).

D) Desigualdad en la distribución de la gracia suficiente

Son dos cosas muy distintas dar a todos los *auxilios suficientes* y dar a todos *iguales auxilios suficientes*. El primer problema queda ya considerado y resuelto. Pero ahora nos falta por examinar el segundo. ¿Da Dios a todos los hombres *iguales* auxilios suficientes para salvarse? Los semipelagianos pensaban que Dios, de su parte, daba a todos los hombres *iguales* auxilios suficientes y que toda la diferencia provenía única y exclusivamente del uso bueno o malo, mejor o peor, que los hombres hicieran de esos auxilios. Les parecía que, de no hacerlo así, Dios no sería equitativo y justo.

PROPOSICIÓN 4.ª—*Dios confiere a todos los hombres los auxilios suficientes para salvarse en manera desigual, según el beneplácito de su divina voluntad.*

Los auxilios divinos pueden ser *próxima* o *remotamente* suficientes para la justificación; próxima o remotamente suficientes para salvarse. A unos les confiere tan sólo los auxilios *remotos* para la fe, o para la justificación, o para la salvación, con la intención de darles los demás auxilios subsiguientes si no oponen resistencia a los primeros. A otros les da los auxilios *próximos* para la fe, para la justificación o para la salvación. En esto Dios obra como dueño absoluto de sus dones, repartiendo con más o menos abundancia, pero dando a todos los necesarios y suficientes auxilios para la conversión y la salud eterna. Ni es por esto Dios injusto, pues no da algo debido al hombre, sino que reparte liberal y graciosamente sus dones (1 q.47 a.2 ad 3).

E) Cuándo da Dios las gracias suficientes

Algunos teólogos opinan que Dios en todo instante y en toda circunstancia confiere las gracias suficientes para la conversión o para la salud eterna. Los más, sin embargo, sostienen que los confiere no de modo continuo, sino en determinados tiempos y determinadas circunstancias. Lo que sí parece cierto es que Dios los confiere en las circunstancias siguientes:

1) Cuando el hombre llega al pleno uso de la razón (1-2 q.89 a.6).
2) Siempre que urge el cumplimiento de algún precepto sobrenatural.
3) Siempre que el hombre es acometido de alguna grave tentación.
4) Siempre que el hombre se encuentra en peligro de muerte.

Además de estos casos, Dios los confiere *cuando, donde* y *como* a El le plazca, pues Dios no está sujeto a otras leyes en la distribución de sus dones que las que El mismo se haya fijado.

F) Las gracias suficientes y la libertad

Con las gracias suficientes, el hombre puede realizar el acto sobrenatural para el cual se le dan. De esta manera el hombre se hace verdaderamente *responsable* de los actos sobrenaturales que deja de cumplir,

estando obligado a hacerlos. Sin la gracia suficiente, el hombre sería impotente para cumplir ningún precepto sobrenatural, y, por lo mismo, *irresponsable* de su incumplimiento.

§ 2. En torno a la gracia eficaz

A) Existencia de la gracia eficaz

Existe la gracia eficaz si hay un auxilio divino que cause no sólo el *posse*, sino además el acto sobrenatural. El concepto completo de gracia eficaz implica dos cosas: causar el acto y causarlo infaliblemente. Para mayor claridad, vamos a distinguir las dos cuestiones: primero, si existe una gracia divina que cause en nosotros el acto sobrenatural; segundo, si existe una gracia actual eficaz que cause *infaliblemente* el acto sobrenatural.

PROPOSICIÓN 5.ª—*Dios causa en nosotros, por medio de su gracia actual eficaz, todas nuestras operaciones sobrenaturales.*

PRUEBAS DE ESCRITURA.—«Dios es el que obra en vosotros el *querer* y el *obrar* según su beneplácito» (Phil. 2,13). «Depáranos la paz, ¡oh Yavé!, pues que cuanto hacemos eres tú quien para nosotros lo haces» (Is. 26,12). «Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae» (Io. 6,44). «El Señor de la paz... os haga perfectos en todo bien para cumplir su voluntad, haciendo en vosotros lo que es grato en su presencia por Jesucristo» (Hebr. 13,20-21). «Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos» (1 Cor. 12,6).

PRUEBAS TOMADAS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Lo mismo el concilio Arausicano II que el Tridentino definen que Dios es la causa de todos los pensamientos santos, de todos los buenos afectos y de todas las obras saludables que el hombre hace en orden a la vida eterna [12]. Baste citar el canon 9 del concilio Arausicano: «Cuantas veces hacemos algún bien, Dios en nosotros y con nosotros obra para que nosotros obremos» (D 182). Idéntica doctrina se enseña en el *Indiculus de gratia Dei:* «Dios obra en nosotros para que queramos y hagamos lo que a El le place» (D 141).

En la sagrada liturgia se encuentra repetida esta misma idea hasta la saciedad.

PRUEBA DE RAZÓN.—El hombre que obra *sobrenaturalmente*, o bien está adornado de hábitos sobrenaturales, o bien carece de ellos. Si carece de hábitos sobrenaturales, necesita ser movido por la gracia actual de Dios, que *eleve* la potencia, dándole el *posse*, y que la *aplique* a la operación. Si tuviere hábitos sobrenaturales, entonces necesita la gracia divina actual que los *aplique* a la operación. Esta es la doctrina que Santo Tomás repite a todo lo largo de la cuestión 109 [13]. No es esto más que la premoción en el orden *sobrenatural*. En uno y otro orden, Dios obra en el hombre, *primero, dando* las potencias o hábitos operativos; *segundo, conservando* estas potencias y estos hábitos, y *tercero, aplicando* las potencias y los hábitos a la operación [14].

PROPOSICIÓN 6.ª—*Existe una gracia actual eficaz, por medio de la cual Dios causa nuestras acciones, incluso el consentimiento libre de nuestra voluntad, de modo* infalible e inimpedible.

Negaron la existencia de esta gracia los pelagianos y semipelagianos.

[12] Arausicano: D 176-179 182 191 193 200; Tridentino: D 797-98 814.
[13] Véase principalmente a.1 y 9. [14] *De pot.* q.3 a.7; *Ad Romanos* c.9 lect.3.

PRUEBAS DE ESCRITURA.—«El corazón del rey es arroyo de aguas en mano de Yavé, y él las dirige a donde le place» (Prov. 21,1). «Al poder de tu brazo, ¿quién puede resistir» (Sap. 11,22). «Yavé Sebaot ha tomado esta resolución, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» (Is. 14,27). «Sáname, ¡oh Yavé!, y seré sano; sálvame, y seré salvo» (Ier. 17,14). «Tú me has castigado, y yo he aprendido. Yo era como toro indómito; conviérteme, y yo me convertiré, pues tú eres Yavé, mi Dios» (Ier. 31,18). «Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos» (Lam. 5,21). «Y les daré otro corazón, y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra, y les daré un corazón de carne, para que sigan mis mandamientos y observen y practiquen mis leyes, y sean mi pueblo y sea yo su Dios» (Ez. 11,19-20). «Yo os tomaré de entre las gentes y os reuniré de todas las tierras, y os conduciré a vuestra tierra. Y os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo. Os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu, y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra» (Ez. 36,24-28). «Yavé, Dios de nuestros padres, ¿no eres tú Dios en los cielos y no eres tú quien domina a todos los reinos de las gentes? ¿No eres tú quien tiene en su mano la fuerza y la potencia a que nadie puede resistir?» (2 Par. 20,6). «A ti te sirve la creación entera, porque tú dijiste, y todo fué hecho; enviaste tu aliento, y él lo vivificó, y *no hay quien resista a tu voz*» (Iudith 16,14). «Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quieres salvar a Israel: tú que has hecho el cielo y la tierra y todas las maravillas que hay bajo los cielos, tú eres dueño de todo, y *nada hay, Señor, que pueda resistirte*» (Esth. 13, 9-11). «Porque ¿quién puede resistir a tu voluntad?» (Rom. 9,19).

PRUEBA DE LA LITURGIA.—«Rogamos, Señor, que te aplaques con nuestras ofrendas recibidas y *reduzcas*, propicio, a ti nuestras *rebeldes voluntades* [15].

LA AUTORIDAD DE SAN AGUSTÍN.—«Gran ayuda por cierto de la divina gracia es el que Dios incline nuestro corazón hacia donde El quisiere» [16]. «Lean, pues, y entiendan, consideren y confiesen que Dios, no por la ley y la doctrina que resuena exteriormente, sino por el interno y oculto, admirable e inefable poder, obra en los corazones de los hombres no sólo verdaderas revelaciones, sino también buenas voluntades [17]. «Si la fe sólo afectase a la libre voluntad y don de Dios no fuera, ¿a qué rogar por los que no quieren creer a fin de que crean? En vano haríamos esto si no creyésemos, y con mucha razón, que Dios *omnipotente* puede volver a la fe aun las más perversas y contrarias voluntades. A la libre voluntad humana se le exhorta en aquellas palabras del salmo: *Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestro corazón*. Si el Señor no pudiese librarnos de la dureza de corazón, no diría por el profeta: *Quitaré de su cuerpo su corazón de piedra y les daré un corazón de carne* [18]. «Sin duda que nosotros obramos cuando obramos; pero El hace que obremos al dar fuerzas *eficacísimas* a la voluntad, como lo dijo: *Haré que viváis en mis justificaciones y que observéis y cumpláis mis preceptos*» (ibid.: 50,267).

---

[15] Secreta en la dominica 4 después de Pentecostés.
[16] *De gratia Christi* l.1 c.23: ed. BAC 50,343.
[17] Ibid., c.24: ed. BAC 50,344.
[18] *De gratia et libero arbitrio* c.14 n.29: ed. BAC 50,261.

«El querer de los hombres, en las manos de Dios está siempre. El lo inclina a donde quiere y cuando quiere» (ibid. : 50,281). «Imprime el Omnipotente en el corazón de los hombres el movimiento de sus propias voluntades, de manera que por ellos hace cuanto quiere quien jamás supo querer injusticia» (ibid. : 50,285). «Ciertamente, pues, a la voluntad de Dios, que *ha hecho en el cielo y en la tierra cuanto ha querido y que hizo también las cosas futuras,* no pueden contrastarle las voluntades humanas para impedirle hacer lo que se propone, pues aun de las mismas voluntades humanas, cuando le place, hace lo que quiere» [19]. «Socorrióse, pues, a la flaqueza de la voluntad humana para que siguiese *firme e invenciblemente* la moción de la gracia divina, y por eso, aunque de poca fuerza, sin padecer desmayo, venciese toda adversidad» (ibid. : 50,185). Esta gracia... que ocultamente es infundida por la divina liberalidad en los corazones humanos, no hay corazón, por duro que sea, que la rechace. Pues por esta razón es principalmente concedida, para que destruya la pertinacia del corazón. Por eso, cuando el Padre enseña y es escuchado interiormente para que se venga al Hijo, destruye el corazón lapídeo y le convierte en compasivo y tierno» [20]. «Suficientemente poderoso es Dios para doblegar las voluntades del mal al bien, y a las inclinaciones al mal convertirlas y dirigirlas por caminos de su agrado» (ibid. : 50,581).

La autoridad de Santo Tomás.—Santo Tomás repite con toda claridad y firmeza que, *si es de intención de Dios que el hombre cuyo corazón mueve consiga la gracia, la conseguirá infaliblemente, porque la intención de Dios no puede frustrarse* [21].

Razones teológicas.—*A priori.*—En Dios hay dos providencias sobrenaturales : una *general,* fundada en la voluntad *antecedente,* por la cual provee a todos los hombres de los auxilios sobrenaturales *suficientes* para poder salvarse ; otra *especial* o *particular,* que tiene Dios con respecto a determinadas personas en orden a la salud eterna. Tal es la *providencia de predestinación,* ya implique el solo don de la perseverancia final, ya el don de la impecancia, ya el don de la confirmación en el bien. La providencia *especial* o *particular* (la de predestinación) se funda sobre la voluntad *consiguiente* de Dios, la cual siempre e infaliblemente se cumple. Luego todos los auxilios de la providencia divina o especial son siempre e infaliblemente eficaces, como signos y efectos de la voluntad consiguiente y absoluta de Dios. Siempre que Dios quiere una cosa, efecto o acción con voluntad consiguiente y absoluta, y siempre que mueve a poner una acción con auxilios de providencia especial, la acción se sigue *infaliblemente.* Voluntad consiguiente, providencia especial, gracia infaliblemente eficaz, son tres cosas que se corresponden mutuamente. Admitida una, es preciso admitir las demás ; negada una cualquiera de ellas, *ipso facto* quedan negadas las otras dos. Por tanto, supuesta la voluntad *consiguiente* en Dios y supuesta la divina providencia *especial,* es forzoso admitir la existencia de la gracia infaliblemente eficaz.

A posteriori.—La hagiografía nos proporciona muchos casos de almas que, estando en estado de pecado y entregadas totalmente a una vida de diversión y de placeres, se sienten súbita e inesperadamente transformadas por una misteriosa fuerza interior que las cambia completamente

---

[19] *De correptione et gratia* c.14 n.45 : ed. BAC 50,195.
[20] *De praedestinatione sanctorum* c.8 n.13 : ed. BAC 50,501.
[21] Así lo afirma categóricamente en los siguientes lugares : 1-2 q.10 a.4 ad 3 ; q.112 a.3 ; 2-2 q.24 a.11 ; *De carit.* a.12 ; *De malo* q.6 ad 3.

los sentimientos de su corazón; las hace sentir disgusto y amargura en lo que hasta entonces encontraban tanto agrado y placer, y, por el contrario, sienten un íntimo y hondo placer en lo que antes les causaba tedio y repugnancia.

Las *almas místicas* nos hablan con frecuencia de estos toques divinos que les penetran todo su ser y las arrebata de manera irresistible.

Ad absurdum.—Si no existiera esta gracia infaliblemente eficaz, la providencia de predestinación no sería cierta, pues, a pesar de la voluntad absoluta de Dios de salvar a Pedro o a Juan, éstos podrían siempre resistir a su divina gracia y condenarse eternamente.

B) La gracia infaliblemente eficaz no impide nuestra propia actividad, sino más bien la causa

Lutero y Calvino enseñaban que el libre albedrío, bajo la acción de la gracia infaliblemente eficaz, no ejercía actividad alguna, sino que era como un instrumento inanimado y algo puramente pasivo.

Esta doctrina ha sido solemnemente condenada por el concilio Tridentino (D 797 814). No es difícil adivinar las razones de esta condenación. Los actos puestos bajo el influjo de la gracia infaliblemente eficaz son *vitales* y son, además, *meritorios de la vida eterna*. Por ser *vitales* (son actos de vida eterna), tienen que proceder del ser viviente, y por ser *meritorios*, exigen necesariamente la libertad, la cual no puede darse sobre actos de los cuales el hombre no es principio y causa.

C) La gracia infaliblemente eficaz no destruye la libertad, sino más bien la causa, la fortalece y la conserva

Lutero y Calvino sostenían que Dios, por medio de la gracia infaliblemente eficaz, *coaccionaba* físicamente la voluntad, destruyendo así la libertad del libre albedrío. Jansenio, suavizando un poco esa posición extremada de los protestantes, decía que, bajo la gracia eficaz, la voluntad estaba libre de toda coacción; pero, en cambio, era moralmente necesitada por la mayor delectación dominante. Para salvar la razón del mérito en las buenas obras hechas con la gracia eficaz, afirmaba que para el mérito no se requería la exención de necesidad, sino tan sólo exención de coacción.

También esta doctrina fué condenada por el concilio Tridentino (D 797 814). La Iglesia, más tarde, condenó como herética la proposición de Jansenio en que se sostiene que para el mérito basta la libertad de coacción (D 1094).

Los actos puestos bajo el influjo de la gracia infaliblemente eficaz son meritorios de la vida eterna. Pero este mérito requiere no sólo libertad de coacción, sino también libertad de toda necesidad. Luego los actos hechos bajo la gracia eficaz son *plenamente libres*.

D) La gracia infaliblemente eficaz no quita la facultad de resistir, que permanece siempre en la voluntad actuada por esta gracia

Tal es la doctrina de la Iglesia, como se desprende del concilio Tridentino (D 797 814), del Vaticano (D 1791) y de algunas proposiciones de Jansenio condenadas como heréticas (D 1093 1095).

Esta facultad de resistir va incluída en el concepto mismo de libertad. Si la voluntad es libre bajo la gracia infaliblemente eficaz, también puede oponer resistencia a la misma gracia. Puede poner resistencia, pero de hecho no la pondrá. Si la pusiera de hecho, la gracia dejaría

ipso facto de ser infaliblemente eficaz. En términos de escuela, puede resistir *in sensu diviso*, pero no *in sensu composito*.

E) La extensión o universalidad de la gracia infaliblemente eficaz

Esta gracia no se concede a *todos* los hombres. La primera causa de este defecto está siempre en el hombre, que no ha correspondido a la gracia suficiente (1-2 q.112 a.3 ad 2). La gracia eficaz de la justificación y de la perseverancia final se concede a *todos* y a *solos* los predestinados. La gracia eficaz de la justificación sola se concede también a muchos no predestinados, aunque no a todos, pues son muchos los hombres que nunca llegan a la justificación (D 827).

II. Cuestiones escolásticas en torno a la gracia suficiente y eficaz

Cuatro son los principales problemas que los teólogos suelen plantear en torno a la gracia suficiente y eficaz: 1.° ¿De dónde proviene que una gracia sea *meramente* suficiente y otra, por el contrario, sea infaliblemente eficaz para producir el acto? 2.° ¿Es necesaria la gracia infaliblemente eficaz para *todo* acto saludable que próxima o remotamente conduzca a la salud eterna del alma? 3.° ¿Qué diferencia existe entre la gracia suficiente y eficaz? 4.° ¿Cómo se compagina la gracia infaliblemente eficaz con la libertad del hombre? De estos cuatro problemas, el fundamental y básico es el primero, del cual dependen los demás.

Primer y fundamental problema: De dónde proviene la eficacia de la gracia

Al problema «¿de dónde proviene que la gracia divina sea infaliblemente eficaz?», no caben más que dos posibles respuestas extremas: o proviene de la gracia misma, *ab intrinseco gratiae*, o proviene de algo que está fuera de la gracia, *ab extrinseco gratiae*. Que la gracia sea infaliblemente eficaz *ab intrinseco sui*, quiere decir que lleve en su seno una fuerza tal que pueda superar y vencer la dureza de la voluntad y la resistencia que ésta pudiera oponer. Esta fuerza arrolladora le viene a la gracia del poder infinito de Dios y de la eficacia infinita de su divina voluntad. Será eficaz *ab extrinseco sui* la gracia cuando su eficacia depende del consentimiento de la voluntad, previsto por Dios en su *ciencia media*. Por medio de esta ciencia mágica ve Dios *ab aeterno* si la voluntad consentiría o no a su gracia, no porque la gracia cause el consentimiento de la voluntad, sino más bien porque la voluntad, dando o negando su consentimiento, hace que la gracia de Dios sea eficaz o deje de serlo. Importa poco para el caso que este consentimiento de la voluntad sea considerado con abstracción de toda circunstancia o más bien envuelto en un ambiente de circunstancias *congruas* y *favorables*.

La solución de la gracia eficaz *ab intrinseco sui* es defendida por los *tomistas*, *escotistas* y *agustinianos*. En cambio, los *molinistas* (en su doble matiz de *molinistas puros* o *congruistas*) propugnan la eficacia infalible de la gracia *ab extrinseco sui*.

Entre estas dos posiciones extremas hay otras sentencias medias, que proponen una solución conciliadora. Tal es la que nos ofrece el sistema comúnmente llamado *sorbónico-alfonsino* con la distinción de actos *fáciles* y *difíciles*. Los defensores de este sistema sostienen que la

gracia necesaria para hacer los actos *saludables fáciles* es eficaz *ab extrínseco* al modo molinista, mientras que la gracia necesaria para poner los actos *difíciles* es eficaz *ab intrínseco sui* en el sentido tomista.

Los sostenedores de la gracia eficaz *ab intrínseco* se dividen entre sí cuando tratan de aquilatar más la naturaleza íntima de esta gracia. Unos piensan que Dios mueve la voluntad eficazmente *por su imperio*, sin poner ninguna realidad creada en la criatura *(escotistas)*; otros afirman que Dios, al mover eficazmente la criatura racional al bien, pone en la voluntad humana alguna realidad, por la cual la inclinaría al consentimiento, bien sea con una moción de tipo *exclusivamente moral (agustinianos)*, bien sea con una moción *moral* y *física* al mismo tiempo *(tomistas)*.

Vea el lector estas distintas posiciones en un breve esquema.

LA GRACIA ES EFICAZ

1. *Ab extrínseco sui* = MOLINISTAS.

2. *Ab intrínseco sui* .....
   - a) Sin poner ninguna entidad *creada* en la criatura movida, *previa al acto* ..... } ESCOTISTAS.
   - b) Poniendo una entidad *creada transeúnte* en la criatura movida, previa al acto .....
     - 1) Que mueve sólo *moralmente* ..... } AGUSTINIANOS.
     - 2) Que mueve *moral y físicamente* ..... } TOMISTAS.

3. *Ab extrínseco o ab intrínseco*, según los actos .....
   - a) En los actos FÁCILES = Eficaz *ab extrínseco* .....
   - b) En los actos DIFÍCILES = Eficaz *ab intrínseco* .....

} *Sistema sorbónico - alfonsino.*

La posición de los tomistas, que expresa fielmente el pensamiento de Santo Tomás, puede resumirse en la siguiente proposición:

PROPOSICIÓN 7.ª—*La gracia infaliblemente eficaz tiene esta condición* por su propia naturaleza *y* ab intrínseco sui, *y consiste en una entidad creada* fluyente *y* transeúnte *que, obrando sobre la voluntad* moral *y* físicamente, *la aplica eficaz e infaliblemente al consentimiento.*

DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE (la gracia tiene la virtud de aplicar eficaz e infaliblemente la voluntad al consentimiento por su propia naturaleza y *ab intrínseco sui*).—Es exactamente lo mismo decir que la gracia es eficaz *ab intrínseco sui* o que lo es *ex efficacia divinae voluntatis* o *ex divina omnipotentia*, porque la divina omnipotencia y la eficacia infinita de la divina voluntad son las que han dado esa eficacia *intrínseca* a la gracia, y en cualquiera de los casos siempre es Dios el que por su poder, o por la eficacia de su voluntad, o por la virtud de la gracia, inclina eficaz e infaliblemente la voluntad al consentimiento.

PRUEBAS DE LA SAGRADA ESCRITURA.—Por los textos de la Escritura arriba citados para probar la existencia de la gracia infaliblemente eficaz se ve claramente que la Sagrada Escritura atribuye esa eficacia cuándo a la *virtud* de Dios (Sap. 11,22), cuándo al *señorío y poder* de la mano de Dios (Is. 14,27), cuándo a la *fortaleza y poder* del Altísimo (2 Par. 20,6),

cuándo a la *voz* y al *imperio* de Yavé (Iudith 16,14), cuándo a la *omnipotencia* y *dominio* del Señor de los ejércitos (Esth. 13,9-11). Son distintos modos de expresar el poder omnipotente de Dios y la eficacia de la divina voluntad o del divino mandato, al cual nada puede resistir. Si nadie puede resistir a la voz o al mandato de Dios [22], tampoco el hombre, cuando Dios quiere convertirlo y salvarlo. Lo convierte y lo salva por su gracia. Luego la gracia de Dios, cuando así quiere, es *infaliblemente* eficaz.

PRUEBAS TOMADAS DE LA AUTORIDAD DE SAN AGUSTÍN.—Vuelva el lector a leer los testimonios de San Agustín que dejamos transcritos más arriba, y se convencerá por sí mismo que el Obispo de Hipona atribuye la eficacia de la gracia: 1) a un *poder interno y oculto, maravilloso e inefable* [23]; 2) a un *poder ocultísimo y eficacísimo* que convierte el corazón del rey, cambiándole de la indignación a la mansedumbre [24]; 3) a la *omnipotencia divina*, que convierte a la fe las voluntades más refractarias [25]; 4) a la acción divina que confiere a la voluntad del hombre *fuerzas eficacísimas* [26]; 5) al *poder de Dios*, que puede inclinar las voluntades de los hombres a donde quisiere y cuando quisiere (ibid., c.20 n.41); 6) a la *omnipotencia* de Dios, que puede hacer por las voluntades de los hombres lo que quisiere (ibid., c.21 n.42); 7) a la *omnipotentísima voluntad* de Dios, por la cual puede inclinar la voluntad de los hombres a donde quisiere [27]; 8) a una acción divina que quita *la dureza* del humano corazón [28]; 9) a un influjo de Dios, que obra *indeclinablemente* e *insuperablemente* para que la voluntad enferma y débil del hombre no sea vencida por ninguna adversidad [29]; 10) a la voluntad y al poder de Dios, que ninguna humana voluntad puede impedir o superar (ibid., c.14 n.43).

PRUEBAS TOMADAS DE LA AUTORIDAD DE SANTO TOMÁS.—El Angélico Doctor atribuye la eficacia infalible de la gracia:

a la *intención de Dios* (= acto de la voluntad), que mueve, no necesaria, pero sí *infaliblemente*, a lo que quiere [30];

a la *virtud del Espíritu Santo*, que obra *infaliblemente* cuanto quisiere (2-2 q.24 a.11);

a la *eficacia de la virtud del motor*, la cual no puede fallar [31].

PRUEBAS DE RAZÓN.—*A priori*.—Hay en Dios una voluntad *consiguiente y absoluta*, que se cumple *siempre* e *infaliblemente*. Luego la acción de esta voluntad por fuerza tiene que ser infaliblemente eficaz. La gracia infaliblemente eficaz se funda en la voluntad absoluta y consiguiente de la salud eterna para determinadas personas. Luego su influjo en la voluntad del hombre es eficacísimo e infalible.

A posteriori.—Las almas místicas experimentan con harta frecuencia cómo Dios las arrebata con una fuerza a la que es inútil poner resistencia, porque todo lo arrolla. Fuerza divina que es al mismo tiempo *suave y fuerte;* suave, porque respeta y salva la libertad humana; fuerte, porque eficaz e infaliblemente consigue lo que pretende e intenta.

---

[22] Sap. 11,23; Par. 20,6; Iudith 16,14; Esth. 13, 9-11; Rom. 9,19.
[23] *De gratia Christi* l.1 c.24.
[24] *Contra duas Epistolas Pelagii* 1 c.20.
[25] *De gratia et libero arbitrio* c.14 n.29.
[26] Ibid., c.14 n.32, in fine.
[27] *De correptione et gratia* c.14 n.45.
[28] *De praedestinatione sanctorum* c.8 n.13.
[29] *De correptione et gratia* c.12 n.38.
[30] 1-2 q.112 a.3; *De caritate* a.12
[31] *De malo* q.6 ad 3.

Ad absurdum.—La predestinación divina tiene dos cualidades, que son: la absoluta certeza y el ser *ante praevisa merita*, por lo menos antes de los méritos *perseverantes* hasta el fin. Por ser *ante praevisa merita*, su absoluta certeza no puede basarse en la presciencia de los méritos del predestinado. Y, sin embargo, es cierta, absolutamente cierta. ¿Con qué certeza? No queda como posible otra certeza que la *de orden*, de *causalidad*, de *eficiencia* o de *eficacia* [32]. Es decir, que la providencia de predestinación tiene eficacia infalible en el causar o llevar a término lo dispuesto y ordenado por ella misma. Sin este influjo eficaz e infalible, la divina predestinación no podría ser absolutamente cierta.

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE (consiste en una entidad creada fluyente, que es causa del consentimiento).—Esta segunda parte no necesita demostración, sino más bien una sencilla explicación. La gracia suficiente y eficaz son una subdivisión de la gracia *actual*. Luego una y otra tendrán la condición de gracia *actual*. Ahora bien, la gracia actual, como vimos más arriba, consiste en una entidad *fluyente, intencional*, en un *motus*, que es causa de la operación de la potencia (1-2 q.110 a.2).

DEMOSTRACIÓN DE LA TERCERA PARTE (este *motus*, o entidad intencional, causa *moral* y *físicamente* el consentimiento de la voluntad).—Causa *moralmente* el consentimiento en cuanto presenta un objeto a la voluntad que la solicita y atrae con más o menos fuerza al consentimiento. Pero esta moción *moral* no puede causar *eficaz* e *infaliblemente* el consentimiento, porque sólo el *bien universal* y *absoluto* (= Dios visto claramente) puede mover de esta manera la voluntad (1 q.105 a.4).

Causa *físicamente* el consentimiento, porque Dios mueve la voluntad *ex parte subiecti, in genere causae efficientis*, inclinándola hacia donde quiere y cuando quiere según la intención del mismo Dios. Esta moción *física* o *in genere causae efficientis* es la que causa *eficaz* e *infaliblemente* el consentimiento de la voluntad. Sin este género de moción, Dios no podría inclinar *infaliblemente* la voluntad del hombre a donde quiera y cuando quiera.

Hasta aquí hemos considerado el *origen de la eficacia* en la divina gracia. Nos falta aún ver de dónde proviene el que la gracia divina sea tantas veces *ineficaz*, o sea, *meramente suficiente;* es decir, que dé el *posse* para el acto, y no el acto mismo. A esto los molinistas responden que depende únicamente *ab extrinseco gratiae*, de la falta de consentimiento por parte de la voluntad. La mayoría de los tomistas, lógicamente con su posición sobre la eficacia de la gracia, sostienen que la gracia es meramente suficiente *ab intrinseco sui*, porque por su propia naturaleza no da más que el *posse* para el acto, pero no da el acto mismo; para poner el acto mismo hace falta una nueva gracia, la eficaz. Pero que, dada la gracia suficiente para un acto, no se conceda la gracia eficaz para ponerlo, esto depende única y exclusivamente de la voluntad humana, que ha puesto resistencia a la gracia suficiente. Cuando Dios concede la gracia suficiente, en ella y con ella ofrece la eficaz. Si no llega a darla, es siempre por culpa de la criatura.

Sobre este particular hay también una posición intermedia, que es la del cardenal Lepicier [33]. Según este autor, la gracia divina es eficaz *ab intrinseco*, pero *meramente suficiente «ab extrinseco»*, por la resistencia de la voluntad. Esto sólo es posible en el supuesto de que la gracia sea

[32] *De veritate* q.6 a.3.
[33] *De gratia* 1-2 q.111 a.3 § 7 n.7 p.202.

eficaz, pero no de modo *infalible*. Entre gracia *meramente suficiente* y gracia *infaliblemente eficaz «ab intrinseco»* tiene que haber por necesidad real distinción. Entre gracia *meramente suficiente* y gracia *eficaz «ab intrinseco»*, pero *falible* o *impediblemente*, no se precisa real distinción. El problema propuesto era: ¿de dónde proviene que una gracia sea *infaliblemente eficaz y otra meramente suficiente?* Al problema así propuesto no caben más que dos respuestas: la de los molinistas y la de la generalidad de los tomistas.

Si el problema se propone de esta otra manera: ¿de dónde proviene que una gracia sea *meramente suficiente* y otra *eficaz «ab intrinseco»*? En este supuesto cabe la respuesta de Lepicier. Pero el problema, así propuesto, supone que haya mociones divinas *ab intrinseco* eficaces de modo falible e impedible. ¿Existen de hecho tales mociones divinas? ¿Son posibles? Es éste un problema de que nos vamos a ocupar en seguida.

Segundo problema: ¿Es necesaria la gracia infaliblemente eficaz para todo acto saludable?

El problema puede tener dos sentidos muy diversos, según que se trate de infalibilidad de presciencia o infalibilidad de causalidad. Si se trata de infalibilidad de presciencia, el problema tiene este sentido: Cuando Dios mueve la voluntad humana con su gracia, ¿sabe *infaliblemente* el resultado que tendrá su moción? Así planteado el problema, no puede tener más que una respuesta afirmativa: Dios conoce cierta e infaliblemente el resultado que tendrá su acción, y lo conoce desde toda la eternidad. Y lo conoce, por lo menos, por vía de eternidad. Por la vía de eternidad, Dios conoce infaliblemente todas las cosas, aun cuando no fuera causa de ellas [34]. No es éste el sentido en que ahora planteamos el problema.

Lo que ahora queremos considerar y estudiar es la necesidad de gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco* para todo acto saludable. Luego se trata de *infalibilidad de causalidad*. ¿Tiene Dios que influir de manera *infaliblemente eficaz* en la producción de *todo* acto saludable?

Para proceder con claridad en la solución de este problema es preciso distinguir con todo cuidado dos cuestiones que se entremezclan, pero que nunca deben ser confundidas. Una primera cuestión puede formularse así: Para aplicar la potencia del hombre a poner un acto saludable, ¿se precisa *siempre* de una gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco*? Otra segunda cuestión sería ésta: Puesta ya la voluntad humana en acto por la moción divina, ¿hace falta gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco* para que la voluntad, movida por Dios, llegue al término hacia el cual la dirigió el primer impulso divino? Aun cuando estas dos cuestiones tengan entre sí muchos puntos de contacto, nadie podrá en duda que son muy distintas. La primera se refiere al paso de la potencia operativa del estado potencial al acto sobrenatural; la segunda, supuesto ese primer paso, se ocupa de la continuación del acto incoado y de su llegada al término natural del mismo. Son dos momentos de un mismo movimiento, pero de valor muy desigual: *comenzar a moverse* y *seguir moviéndose*. Como son también dos cosas muy distintas comenzar a ser y seguir existiendo, comenzar a vivir y seguir viviendo.

---

[34] LEMOS, *Panoplia gratiae* t.I p.2.ª tr.ult. c.20 p.341b342a.

LA PRIMERA CUESTIÓN.—Para *aplicar* la potencia operativa a poner un acto saludable, ¿se precisa *siempre y absolutamente* de una gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco?*

La respuesta a esta pregunta no puede ser más que afirmativa de la manera más absoluta. Para *todo* acto, en todo tiempo y en toda circunstancia, sin ninguna posible excepción, hace falta gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco*. Aquí no hay cabida para la distinción entre actos *fáciles* o *difíciles*, entre estado de naturaleza *íntegra* o *caída:* es necesaria para la incoación de *todos, sin ninguna posible excepción*. Sobre este particular no hay el menor desacuerdo entre los tomistas. Y la razón es muy sencilla. La potencia operativa está todavía en estado potencial, y, por tanto, no puede ofrecer ninguna resistencia, puesto que resistir es obrar. Si no fuera eficaz la moción divina, sería por falta de virtud en el agente, lo cual es inadmisible tratándose de Dios. Con razón dice Lemos que la gracia divina actual es siempre infaliblemente eficaz en cuanto a los tres primeros actos del movimiento sobrenatural, que son *simple aprehensión del bien, simple volición del mismo* y *posición del juicio deliberativo* sobre si ha de consentirse o no a esa volición indeliberada del bien [35].

En primer término, Dios comienza despertando en la inteligencia un bueno y santo pensamiento sobre alguna cosa concreta; prosigue después excitando en la voluntad una piadosa afección hacia ese bien aprehendido, y, por último, aplica el entendimiento a poner el acto deliberativo. La incoación, pues, del acto saludable implica tres partes de acto: 1) santo pensamiento de un bien concreto; 2) santa afección de la voluntad hacia ese bien aprehendido; 3) posición del acto deliberativo por parte del entendimiento.

Con estos tres actos, la voluntad queda dirigida y movida hacia un bien concreto. Es la premoción y la predeterminación física de la voluntad. Esto es lo que Santo Tomás enseña y demuestra en el artículo 1 de la cuestión 109, primera del tratado *De gratia*.

LA SEGUNDA CUESTIÓN.—Para que la voluntad *continúe* moviéndose bajo la moción divina hacia su término lógico y natural, que es el *consentimiento libre* a la piadosa afección indeliberada, ¿es necesario que esa moción divina *sea infaliblemente eficaz «ab intrinseco»?*

En la respuesta a esta pregunta ya no hay completa unanimidad entre los tomistas. La sentencia más corriente exige para la continuación del acto, siempre y en cualquier estado e hipótesis, una gracia *infaliblemente* eficaz *ab intrinseco*. Otros buenos tomistas, aunque menos en número, piensan que, tratándose de la continuación del acto ya comenzado, no siempre y en todo caso hace falta gracia *infaliblemente* eficaz *ab intrinseco*. Adviértase bien que estos últimos tomistas no dicen que *nunca* haga falta una gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco* para la continuación del acto ya comenzado. Hay casos en que también ellos ponen gracia *infaliblemente* eficaz *ab intrinseco* para la continuación del acto. Lo que niegan es la *universalidad de esta necesidad:* que siempre y para todo acto sea necesaria. Hay, pues, puntos en que, sobre este particular, están de acuerdo todos los tomistas, y otros en que difieren entre sí. Vamos a poner en claro esos puntos de coincidencia y los otros de divergencia.

---

[35] *Panoplia gratiae* t.4 p.1.ª tr.7 c.15 n.236-240.

La necesidad de una gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco* hay que buscarla, o bien por parte de la criatura movida, o bien por parte de Dios motor : son los dos únicos factores que entran aquí en juego.

Por parte de la criatura movida.—Si consideramos la necesidad de la gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco* por parte de la criatura movida, es preciso tener presente que, bajo la moción de Dios, la voluntad puede haberse de dos maneras : o como simplemente movida, *tantum mota,* o como movida y motor al mismo tiempo, *movens-mota.* La voluntad es simplemente movida, *tantum mota,* bajo la acción de la gracia *operante,* y es al mismo tiempo movida y motor, *movens-mota,* bajo el influjo de la gracia *cooperante* (1-2 q.111 a.2). Las acciones nunca se atribuyen al móvil, sino al motor (ibid.). Por eso bajo la acción de la gracia *operante* nunca hay resistencia, pecado o defecto, pues éste habría que atribuirlo a Dios, que es el único motor. La resistencia, el pecado o defecto sólo pueden tener lugar bajo el influjo de la gracia *cooperante,* porque entonces la voluntad humana es también motor, aunque movido, *movens-motum* [36].

De esta doctrina se infiere una enseñanza muy notable que suscriben todos los tomistas : *Cuando Dios mueve la voluntad al acto libre con gracia operante, no puede haber de hecho resistencia y se sigue infaliblemente el consentimiento.* Es decir : la gracia *operante,* en cuanto tal, es infaliblemente eficaz *ab intrinseco.* Tal sucede, por ejemplo, en el caso de la justificación, que es efecto de la gracia *operante* (3 q.86 a.6 ad 1). Lo mismo acontece en la actuación de los dones del Espíritu Santo, donde también interviene, aunque no exclusivamente, la gracia *operante* (2-2 q.52 a.2 ad 1).

Bajo el influjo de la gracia *cooperante,* la voluntad humana puede ofrecer de hecho resistencia a la gracia, puede de hecho pecar. El pecado se debe atribuir única y exclusivamente a la criatura, y de ninguna manera a Dios. ¿Hay alguna razón por parte de la voluntad humana, cuando está bajo el influjo de la gracia cooperante, que haga en determinados casos absolutamente necesaria la gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco?* Todos los tomistas, inspirados en San Agustín, contestan afirmativamente. Y esa razón es la *debilidad* o *enfermedad* del libre albedrío en el presente estado de naturaleza caída. Dada la *debilidad* del libre albedrío humano, éste *infaliblemente* cederá y caerá, en dicho caso, si no es vigorizado con una ayuda superior, o sea, con la gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco.* Luego para la continuación del acto humano sobre una materia u objeto *difícil,* v. gr., vencer una grave tentación, se precisa la gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco.* Así lo enseña San Agustín, cuando dice : «No quiso Dios que los santos, ni aun con motivo de su perseverancia en el bien, se gloriasen de sus propias fuerzas, sino en El únicamente, pues no sólo les da una ayuda igual a la del primer hombre, sin la cual no pueden perseverar, si quieren, sino que en ellos obra el querer ; y puesto que, si les falta el poder y el querer, no podrán perseverar, la divina Bondad les socorre con la gracia, dándoles la facultad y la voluntad de perseverar. Su voluntad se halla tan inflamada con el fuego del Espíritu Santo, que pueden porque quieren y quieren porque influye eficazmente Dios en su voluntad.

«Si en esta vida, tan llena de flaquezas (en la cual convenía se perfeccionase la virtud para reprimir la presunción), se les abandonara a

[36] 1-2 q.9 a.6 ad 3 ; q.111 a.2 ; 1 q.63 a.5-6.

su albedrío para que permaneciesen, si querían, en el auxilio de Dios, indispensable para la perseverancia, y no obrase Dios en ellos el querer, entre tantas y tan graves tentaciones, su voluntad se desmayaría y no podría perseverar, porque, vencida por la flaqueza, se aniquilarían sus bríos o sólo tendría deseos débiles e incapaces para obrar. Socorrióse, pues, a la flaqueza de la voluntad humana para que siguiese firme e invenciblemente la moción de la gracia divina, y por eso, aunque de poca fuerza, sin padecer desmayo, venciese toda adversidad. Así se logró que la voluntad del hombre, inválida y enclenque, perseverase por la virtud de Dios en un bien pequeño todavía, siendo así que la voluntad del primer hombre, fuerte y sana, abandonó un bien mayor usando de su albedrío, si bien no le había de faltar la ayuda de Dios, con la que podría perseverar, si quería, aunque no aquella otra con que eficazmente mueve El la voluntad a obrar. Como Adán era muy fuerte, le dejó y permitió hacer lo que quisiera; mientras a los santos, que eran flacos, los protegió con dones de su gracia para que con una firmeza invencible amasen el bien y no se lo dejasen arrebatar. Observemos que las palabras de Cristo: *He rogado por ti para que no desfallezca tu fe,* fueron dichas al que estaba edificado sobre la piedra. Con lo cual aquel hombre de Dios no sólo obtuvo la misericordia para ser fiel, mas también para no decaer en la fe; y así, el que se gloría, gloríese en el Señor» [37].

Tenemos, pues, otra ley sobre la necesidad de la gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco,* que puede formularse así: Para que la voluntad humana *caída* y *enferma* elija libremente un bien que importe *grave dificultad,* es necesaria la gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco.* La ley se refiere sólo al estado de naturaleza *caída.* Como ya dijimos, los tomistas están todos de acuerdo sobre el particular.

Por parte de Dios motor.—Por parte de Dios motor son varias las razones que se encuentran alegadas por los autores. Las iremos recogiendo y examinando. Algunos alegan la divina *omnipotencia* como razón para probar la necesidad de que, en todo acto saludable, Dios obre siempre con influjo infaliblemente eficaz *ab intrinseco.* Sin ningún género de duda, si Dios obrara siempre con todo el poder de su virtud, nada se le resistiría. Pero Dios no es un agente *necesario,* sino *libre,* que, al obrar, hace uso de su virtud en la intensidad que a El libremente le place. Luego Dios hará uso de todo su poder si le place y cuando le place. Luego no es necesario que Dios obre siempre con toda la fuerza y el peso de su mano.

Otros hacen hincapié en la *presciencia infalible de los futuros contingentes y libres* por parte de Dios. Es una verdad incontrovertible que Dios tiene conocimiento cierto e infalible de todos los futuros contingentes y libres. Pero este conocimiento no lo puede tener más que en los *decretos infalibles de su divina voluntad* y en los consiguientes *auxilios eficaces.* Luego Dios tiene que obrar siempre con mociones infaliblemente eficaces.

Este razonamiento parte del supuesto que el *único medio* para conocer los futuros contingentes y libres es el decreto infaliblemente eficaz. Tal es la posición de los escotistas y también la de algunos tomistas, como Goudin, Billuart y muchos modernos, que en ellos se inspiran.

Admitido el supuesto, la consecuencia es lógica y apremiante. Pero es el supuesto el que no es cierto. En primer lugar, suponer que todo decreto divino sobre los futuros es infaliblemente eficaz, es convertir la voluntad divina en voluntad *siempre consiguiente* y anular virtualmente

[37] *De correptione et gratia* c.12 n.38: BAC 50,185-187.

la voluntad *antecedente*. Además, Santo Tomás y toda la tradición tomista han admitido siempre dos *vías* para fundar el conocimiento infalible de los futuros contingentes y libres. En la tradición tomista, la vía de eternidad basta para explicar el conocimiento infalible que Dios tiene de los futuros contingentes, causados o no causados por la acción divina. Cuando dice Goudin: «Attamen notaverim *e nostris quosdam* minime exacte loqui, dum dicunt decreta et rerum in aeternitate praesentiam esse *duplex medium*, praesentia enim obiecti non est medium»; y Billuart: «Non ergo decretum et praesentia rerum in aeternitate sunt *duo media* in quibus Deus futura cognoscit, ut *quidam* falso imaginantur», revelan un desconocimiento absoluto de la tradición tomista sobre el particular. No son *quidam*, es toda la tradición desde Santo Tomás hasta Goudin [38].

Este modo de argüir, válido en la posición escotista, carece de consistencia en la doctrina auténticamente tomista. Un tomista no puede ni debe presentar este argumento.

La mayor parte de los tomistas aducen, con mucho acierto, como argumento para probar la existencia y necesidad de la gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco*, la *eficacia de la divina voluntad*, o sea, la *voluntad consiguiente de Dios*. Es cosa de todo punto cierta que en Dios hay voluntad consiguiente y que esta voluntad siempre e infaliblemente se cumple (1 q.19 a.6 y 8). No es menos cierto que esta voluntad consiguiente y absoluta de Dios implica mociones infaliblemente eficaces *ab intrinseco*, por las cuales Dios realiza infaliblemente cuanto en su voluntad tiene decretado. De modo que podemos decir con toda certeza que, siempre que Dios obra con voluntad consiguiente y absoluta, actúa con mociones infaliblemente eficaces *ab intrinseco* [39].

Pero ¿obra Dios siempre con voluntad *consiguiente* en cuanto *a todo*? Ya vimos antes que Dios obra siempre con voluntad absoluta y consiguiente en cuanto a la incoación del acto saludable, produciendo eficaz e infaliblemente los tres primeros actos del movimiento sobrenatural: buen pensamiento, santa afección de la voluntad y posición del juicio deliberativo. ¿Obra siempre con esta misma voluntad en cuanto a la *prosecución* o *continuación* del acto? ¿Causa con voluntad *consiguiente* el consentimiento libre de la humana voluntad? Algunos tomistas, ciertamente muy respetables, han respondido afirmativamente. Pero esta afirmación dependía de que no admitían en Dios más voluntad que la *consiguiente*, bien porque la voluntad *antecedente* era para ellos algo metafórico, que no existía *formalmente* en Dios (Cayetano, Báñez, Zumel, Mancio, Ripa, Navarrete, Estío, Silvio...); bien porque la consideraban como *pura velleitas* (Alvarez, Lemos), que no da origen a ninguna acción o posición de medios. Era ésta una posición bastante generalmente compartida por los teólogos del siglo XVI y principios del XVII. Mas el concepto claro y cierto de una voluntad *antecedente sincera* y *verdadera* se fué abriendo camino en la teología con ocasión de la aparición de la herejía jansenista. Los teólogos del tiempo jansenista y los posteriores al jansenismo son los que han acabado de perfilar este concepto. Por eso los tomistas de esta época son también los que más insisten en este concepto de voluntad antecedente.

Pero, admitida en Dios una voluntad antecedente verdadera y sincera de salvar a todos los hombres, es consecuencia obligada poner en Dios una providencia y unas mociones que estén en consonancia con aquélla. Condición propia de la voluntad antecedente es que no siempre se cum-

[38] GOUDIN, *Tract. theol.* t.1 p.51-52; BILLUART, *De praescientia futurorum* a.4.
[39] 1-2 q.112 a.3; 2-2 q.24 a.11; *De carit.* a.12.

ple (1 q.19 a.6 ad 1). Luego es forzoso admitir en Dios una providencia sobrenatural *general*, que no es infalible en cuanto a la consecución de los fines particulares, y mociones divinas eficaces *ab intrinseco*, pero de manera *falible* o *impedible*.

Esto no significa la renuncia o la desvalorización de ninguno de los principios magistralmente expuestos por el eminentísimo Báñez. Es tan sólo un desdoblamiento del punto de partida de Báñez. Este suponía que en Dios no había más voluntad que la *consiguiente*. En consecuencia, sostenía que toda providencia divina se basaba sobre la voluntad consiguiente, y que, por lo mismo, toda providencia divina era infalible en cuanto a todos los fines, en cuanto al fin universal y en cuanto a los particulares, o, lo que es lo mismo, que era de la razón de la divina providencia el logro o la consecución del fin previsto e intentado. En conformidad con esto, decía que todos los decretos de la divina providencia eran infaliblemente eficaces en cuanto a todo, y que, por tanto, todas las mociones de Dios eran infalibles *ab intrinseco*. De esto se infería necesariamente que Dios podía conocer todos los futuros contingentes y libres, bien por vía de decreto, bien por vía de eternidad.

Nadie negará que estas distintas afirmaciones se van uniendo entre sí por una lógica férrea e impecable. Ningún tomista ha negado, ni puede negar jamás, esta lógica rectilínea de Báñez ni los principios en que se funda. Lo que ha ocurrido es que el punto de partida se ha desdoblado. Además de la voluntad consiguiente, es preciso poner en Dios una voluntad antecedente, que es verdadera y sincera voluntad. Esta voluntad antecedente obliga a admitir una *providencia sobrenatural general*, por la cual Dios prepara, ofrece y confiere a todos los hombres los medios necesarios y *suficientes* para salvarse. Esta providencia tiene decretos, que no son infaliblemente eficaces en cuanto a todo, y mociones, que son eficaces *ab intrinseco*, pero no de modo infalible e inimpedible. Luego la presciencia de *todos* los futuros contingentes no se puede tener exclusivamente por vía de decreto, sino por vía de eternidad, o de decreto en cuanto eterno.

También en esta última posición se revela una perfecta ilación lógica. No se podían aplicar a la voluntad antecedente las leyes de la voluntad consiguiente, ni el mismo Báñez lo hubiera jamás intentado. Pero esta nueva posición sostiene, en lo que respecta a la voluntad *consiguiente*, los mismos principios y la misma lógica de Báñez. El espíritu de Báñez permanece siempre el mismo, aun cuando haya cambiado algo la letra.

Unos y otros tomistas están de acuerdo en que en Dios hay voluntad consiguiente y absoluta, que exige mociones infaliblemente eficaces *ab intrinseco*. De aquí aparece claro que se puede formular una ley universal, común a todos los tomistas, según la cual, *siempre que Dios quiere una cosa o acto con voluntad consiguiente y absoluta, lo causa con mociones infalibles* AB INTRINSECO.

Nos queda aún por examinar el argumento tomado *de la divina providencia*. Cayetano, suponiendo una retractación en Santo Tomás, dice que es *de ratione divinae providentiae assecutio finis*, es decir, que toda providencia divina incluye la consecución del fin ordenado [40]. A Cayetano han seguido Báñez y algunos más. Si fuera verdad esta posición, habría necesariamente que admitir que toda moción divina es infaliblemente eficaz *ab intrinseco*.

---

[40] *In I p.* q.22 a.1 n.2-3.

Pero ya el Ferrariense levantó la voz de protesta contra esta interpretación de Cayetano, y a él se han ido sumando un gran número de tomistas [41].

Los que sostienen esta segunda interpretación—y son los más en número—distinguen, con Santo Tomás [42], entre providencia *general* y *especial* o *particular*. La providencia *general* incluye la consecución infalible del fin *universal*, pero no la consecución infalible de los fines *particulares*. En cambio, la providencia divina *especial* incluye la consecución infalible también de los fines *particulares*.

Hay, pues, algo en que convienen todos los tomistas, y que es preciso hacer resaltar: la providencia divina *especial* incluye en su razón la consecución infalible de los fines *particulares*.

De aquí se infiere otra ley general de grande interés para nuestro intento: *Siempre que Dios tiene providencia especial de alguna criatura racional, la mueve con auxilios infaliblemente eficaces* AB INTRINSECO [43].

Infiérese de todo lo dicho que son cuatro las normas, comunes a todos los tomistas, a que hay que atender para saber cuándo obra Dios con auxilios infaliblemente eficaces *ab intrinseco*. Son las siguientes:

1.ª Siempre que Dios quiere una cosa con voluntad *consiguiente y absoluta*, la causa con mociones *infaliblemente* eficaces *ab intrinseco*.
2.ª Siempre que Dios tiene providencia *especial* de alguna cosa o persona, la mueve con auxilios *infaliblemente* eficaces *ab intrinseco*.
3.ª Siempre que Dios mueve con gracia *operante*, lo hace con moción *infaliblemente* eficaz *ab intrinseco*.
4.ª Siempre que se trata de poner un acto *difícil* o vencer una tentación *grave*, hace falta un auxilio divino *infaliblemente* eficaz *ab intrinseco*.

Las tres primeras normas son absolutas y se refieren a la criatura espiritual en cualquier estado en que se encuentre. La cuarta se refiere al hombre en el estado de naturaleza *caída*.

Teniendo delante de los ojos estas normas comunes, podemos fácilmente determinar los actos saludables para cuyo ejercicio se requiere—según todos los tomistas sin excepción—gracia *infaliblemente* eficaz *ab intrinseco*.

Se requiere auxilio *infaliblemente* eficaz *ab intrinseco:*

1.º *Para la perseverancia final*, por ser efecto *propio* de una providencia *especial*, cual es la de predestinación.
2.º *Para la perseverancia diuturna en el bien obrar*, por la *grave* dificultad que esto implica para nuestra naturaleza *caída*.
3.º *Para poner un acto que implique mucha dificultad o para vencer una grave tentación*, por razón de la *debilidad* de la naturaleza *caída*.
4.º *Para poner un acto más intenso que el hábito*, porque esto exige un esfuerzo *grande*, que tampoco pueden las *débiles* fuerzas del hombre *caído*.
5.º *Para la justificación y para la preparación próxima para ella*, porque es efecto de la gracia *operante* y porque excede las fuerzas de la *débil* naturaleza *caída*.
6.º *Para la incoación del acto*, porque se hace siempre con gracia *operante*, no estando aún en movimiento la criatura.

---

[41] FERRARIENSE, *Contra Gentes* 3,94 n.4-5.
[42] *De verit.* q.6 a.3.
[43] SANTO TOMÁS: *De verit.* q.6 a.3; 1-2 q.112 a.3; 2-2 q.24 a.11; *De carit.* a.12.

Sólo quedan dos puntos en que hay divergencia entre los tomistas: 1) *la prosecución del acto saludable hasta la justificación exclusive*, o sea, la preparación remota a la justificación; 2) *la prosecución del acto saludable incoado hasta la posición por obra del mismo en el justificado, cuando el acto es fácil y no entraña especial dificultad.*

Y aun en torno a estos actos es preciso distinguir.

De los varios y múltiples actos saludables que integran la vida cristiana, sólo la *perseverancia final* no puede ser efecto de la providencia sobrenatural *general;* éste exige ser siempre producido por la providencia *especial de predestinación.* Todos los demás pueden ser producidos por la providencia *general,* aunque también puedan ser, efectos—si a Dios así le place—de una providencia *especial.* De lo cual se desprende claramente que en la providencia *general* caben auxilios *infaliblemente* eficaces *ab intrinseco* para poner *determinados* actos. Lo que no cabe en dicha providencia son auxilios *infaliblemente eficaces* para conseguir la eterna salvación. Por eso la providencia *general* no puede dar la *perseverancia final* [44].

Cuando Dios causa la preparación *remota* a la justificación o la posición de actos fáciles en el justificado por una providencia *especial,* entonces también lo hace con auxilios infaliblemente eficaces *ab intrinseco.* Tal sucede, por ejemplo, en las almas agraciadas con el don de la *confirmación en gracia,* o de la *impecancia.* En esto hay perfecto acuerdo entre los tomistas.

Luego la única desavenencia está en esos dos grupos de actos, ya indicados, cuando son producidos por la providencia *general.* Para estos actos hechos por la providencia *general,* unos tomistas exigen también auxilios infaliblemente eficaces *ab intrinseco.* Es la opinión más generalmente seguida por los tomistas. Otros insignes tomistas, aunque inferiores en número, sostienen que para la posición de estos actos hace falta gracia *eficaz «ab intrinseco»,* pero de *modo falible, frustrable* o *impedible.* Tal es la opinión de Zumel y de los dominicos Francisco Dávila, Juan González de Albelda, Juan González de León, Nicolai, Antonino Reginaldo, Massoulié, Bancel, Condomitti, Guillermin y Marín-Sola.

Esta doble posición de los tomistas nos capacita para comprender el distinto modo en que unos y otros conciben la gracia suficiente y la eficaz. La gracia suficiente, se dice corrientemente, da el *posse,* y la eficaz da el *acto.* Pero ¿de qué acto se trata? En el orden sobrenatural hay actos *perfectos* e *imperfectos* en el *género de gracia* y en el *género de acto humano.* Son imperfectos en el género de acto humano los actos *indeliberados* y *necesarios;* son perfectos en el mismo género todos los actos *deliberados* y *libres.* Son imperfectos en el género de gracia los *actos libres* (perfectos en el género de acto humano) que disponen, por ejemplo, *remotamente* a la justificación. Son actos perfectos en el género de gracia la justificación, la perseverancia y otros similares.

La primera sentencia, cuando explica la diferencia entre gracia suficiente y eficaz, la refiere a *todo* y a *cualquier acto saludable,* sea perfecto o imperfecto, en el orden de gracia o en el de acto humano. Para ellos, la gracia suficiente da *sólo el posse* del acto saludable; la eficaz *ab intrinseco* da el acto saludable en sí mismo.

Los defensores de la segunda sentencia la refieren al acto *perfecto* en el género de gracia, a la justificación o a la perseverancia. Por consiguiente, la gracia suficiente da el *«posse» del acto perfecto «in genere*

[44] Cf. Godoy, *De praedestinatione* tr.7 disp.65 § ultim. n.68-69.

gratiae (justificación, perseverancia), y la eficaz da el acto perfecto. La gracia suficiente, así concebida, no sólo da el *posse*, pura posibilidad o potencia, sino que da también el *acto imperfecto «in genere gratiae»*, que puede ser perfecto *in genere actus humani*, como el libre consentimiento. Luego toda gracia actual, sea suficiente o eficaz, da siempre acto. La diferencia entre una y otra está en que la gracia *suficiente* da el *acto imperfecto* y el *posse* para el *perfecto*, y la *eficaz* da el acto *perfecto*. Por consiguiente, *toda* gracia *actual* es siempre eficaz *ab intrinseco*: una eficaz *ab intrinseco* de modo falible e impedible = *gracia suficiente;* otra eficaz *ab intrinseco*, pero de modo absoluto, infalible e inimpedible = *gracia simpliciter efficax*.

Creemos que lo dicho basta para que el lector pueda formarse idea clara y precisa sobre todos los puntos en que las dos posiciones tomistas están de perfecto acuerdo y sobre aquellos otros en que hay discrepancia entre ambas.

No es del caso detenerse en ulteriores investigaciones, que exigirían espacio y tiempo de que no disponemos.

Tercer problema: Diferencia entre la gracia suficiente y eficaz

La solución de este problema no ofrece ninguna especial dificultad, pues es un simple corolario de lo dicho y resuelto sobre los dos problemas anteriores. Hay tres distintas respuestas, según la tres distintas posiciones adoptadas acerca de la eficacia de la gracia. Los que sostienen que la gracia divina es eficaz o meramente suficiente *ab extrinseco*, por el consentimiento dado o negado de la humana voluntad (molinistas), lógicamente a su posición afirman que la gracia suficiente y eficaz son una misma entidad o un mismo auxilio; se diferencia tan sólo en la razón de *beneficio*, en cuanto la gracia eficaz es un mayor beneficio divino que la sola gracia suficiente.

Los tomistas, de conformidad también con su explicación sobre la naturaleza de la gracia suficiente y eficaz, sostienen la real distinción entre gracia suficiente y eficaz no sólo bajo la razón de beneficio, sino también bajo el aspecto de ser y de auxilio. Y la razón es clara. La gracia suficiente da sólo el *posse;* en cambio, la eficaz da *infaliblemente* el acto. Luego se diferencian realmente en la *razón de auxilio*.

En la teoría de aquellos tomistas que admiten que la gracia suficiente da el *agere imperfectum*, es preciso responder con distinción. Entre la gracia que da el *posse* para el acto *perfecto* y la que da *infaliblemente* el acto perfecto hay real distinción. Pero entre la gracia que da el *posse* para el acto imperfecto y la que da el *agere imperfecto* no cabe distinción real ninguna; son una misma gracia: la *suficiente*.

Cuarto problema: Concordia entre la gracia infaliblemente eficaz "ab intrinseco" y la libertad

La gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco*, por ser gracia, mueve siempre al bien moral y saludable, y por ser infaliblemente eficaz *ab intrinseco*, mueve al bien saludable de modo infalible o inimpedible.

Esto parece suponer que la voluntad, cuando es de esta manera movida por Dios, no puede dejar de querer y amar aquel bien a que Dios la mueve. Pero entonces, ¿dónde está la libertad del hombre? Dos son los principios que nos da Santo Tomás para resolver este espinoso problema.

Primer principio: El libre albedrío creado, precisamente por ser creado, es un libre albedrío subordinado, que necesita ser movido por Dios.

Es principio de su movimiento, pero no primer principio; es *movens-motum* [45].

Segundo principio: Dios mueve las causas segundas según el modo *propio* de cada una de ellas. Por tanto, a las causas libres las mueve libremente, causando en ellas no sólo la substancia del acto, sino también el modo, o sea, la libertad. Esto lo puede hacer Dios por razón de la eficacia infinita de su virtud [46].

La dificultad está en comprender cómo Dios puede causar la libertad con acción infaliblemente eficaz. Para entenderlo conviene examinar cómo va Dios dispensando el auxilio de su divina moción. Supongamos que Dios quiere convertir a un pecador.

1.° Dios comienza despertando en el entendimiento del pecador el *buen pensamiento* de su conversión.

2.° Dios excita en la voluntad del mismo pecador la *santa e indeliberada afección* de convertirse.

3.° Por medio de esta santa afección de la voluntad, Dios mueve el entendimiento a que delibere sobre si ha de aceptar o no esa santa e indeliberada afección. Y el hombre pone infaliblemente el acto de deliberar.

Estos tres actos son necesarios e indeliberados. Como en ellos aun no hay libertad, no tiene lugar el problema planteado.

La libertad comienza en el *juicio deliberativo*, en el cual la razón pesa las razones en pro y en contra y observa los aspectos buenos y malos del objeto indeliberadamente querido. La conversión le aparecerá como un bien inmenso para su alma y para su salvación eterna; pero, al mismo tiempo, como un penoso sacrificio, pues tiene que renunciar a sus vicios y placeres ilícitos, romper con malas y antiguas compañías, exponerse acaso a la burla y a la persecución de muchos, etc.

El entendimiento en su deliberación ve y observa todas las facetas que presenta el objeto contemplado. Ninguno de esos bienes propuestos, el espiritual, el sensible o el útil, son plenamente y totalmente buenos. Lo que es bueno bajo el aspecto moral, es malo bajo el aspecto sensible o útil, y lo que es bueno bajo el aspecto sensible o útil, es malo en el orden espiritual. Por consiguiente, el entendimiento puede formular varios y opuestos juicios prácticos. Si fija su atención y mirada en el lado moral y espiritual, formulará un juicio práctico sobre el consentimiento a la santa afección de convertirse. Pero si, por el contrario, apartando su mirada del bien espiritual y eterno, la fija en el aspecto de sacrificio duro que la conversión impone, formulará un juicio práctico de no admitir aquel santo deseo. En la indiferencia de este juicio está toda la raíz y origen de la libertad.

Lo interesante ahora es comprender cómo en esta deliberación se armonizan la indiferencia del juicio de la razón con la gracia divina, que mueve al hombre a formular *infaliblemente* el juicio práctico de consentir a ese santo deseo de su conversión.

Dios sigue dispensando su moción de esta manera:

4.° Comenzado el acto de la deliberación, Dios mueve eficaz e infaliblemente la voluntad a que aplique el entendimiento a considerar *constante e ininterrumpidamente* las reglas o normas de moralidad. Al hacer

---

[45] 1 q.83 a.1 ad 3; 1-2 q.6 a.1 ad 3; q.9 a.4; a.6 ad 3; *Cont. Gent.* 3,89; *De pot.* q.3 a.7 ad 13; *De malo* q.3 a.2 ad 4; q.6 c. y ad 3.

[46] 1 q.19 a.8; q.83 a.1 ad 3; 1-2 q.10 a.4 c. y ad 1; *De pot.* q.3 a.7 ad 13; *De malo* q.6 ad 3.

esto, Dios no destruye, sino antes bien *perfecciona* la libertad de la criatura, corrigiendo o quitando un defecto de la libertad, que es el pecar, y apartar la vista de las normas de moralidad. Santo Tomás repite hasta la saciedad que el pecar y el poder pecar no son de la esencia de la libertad, ni parte siquiera de ella; son un *defecto* de la libertad *creada* [47]. Hacer, pues, que el hombre no aparte la vista de las normas de moralidad o que no deje de mirarlas, no destruye ni disminuye la libertad, antes por el contrario, la perfecciona y eleva.

No se entienda esto en el sentido de que Dios haga que aparte la vista para no ver el aspecto sensible o útil del objeto. Esto sería destruir la indiferencia del juicio. Lo que hace esta moción divina es que, cuando mire los aspectos sensible y útil del objeto, nunca pierda de vista el aspecto moral del mismo.

5.° Al mismo tiempo, Dios ilumina el entendimiento del hombre para que el aspecto moral y saludable del objeto que está contemplando le aparezca *siempre y en todo momento* como mejor y superior *hic et nunc* al aspecto sensible o útil.

6.° En estas condiciones, el juicio práctico definitivo será infaliblemente de admitir y consentir libremente a aquel santo e indeliberado deseo de convertirse. Y como tal lo propone a la voluntad para su elección.

7.° Dios mueve la voluntad a poner el acto de la elección, aceptando el juicio práctico de la razón. Con esto quedó terminado el acto libre del consentimiento a la conversión.

Dios ha llegado *infaliblemente* al término prefijado sin *menoscabar* en nada la libertad de la voluntad humana.

Si, supuesta la volición de un fin bueno, se tratara de elegir un determinado medio entre los varios que pueden conducir a la consecución del fin, el proceso se desarrollaría de manera análoga. Dios presentaría ese medio a la inteligencia y lo haría aparecer como el más apto, conveniente y mejor *hic et nunc* para conseguir el fin intentado [48].

CUESTION 111

(In quinque articulos divisa)

De divisione gratiae

De la división de la gracia

Deinde considerandum est de divisione gratiae (cf. q..109 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem.

Debemos considerar ahora la división de la gracia: a propósito de ella, se han de averiguar cinco cosas:

Primera: si la gracia se divide convenientemente en gracia gratis dada y gracia santificante.

---

[47] *In Sent.* 1 d.42 q.2 a.1 ad 3; 2 d.7 q.1 a.1 ad 3; d.25 q.1 a.1 ad 2; d.44 q.1 a.1 ad 1; 3 d.12 q.2 a.1 ad 2.3; d.18 a.2 ad 5; *De veritate* q.24 a.3 ad 2; a.7 ad 4; q.22 a.6 in fine corporis; 1 p. q.62 a.8 ad 3; 2-2 q.83 a.1 ad 1; *De malo* q.16 a.5c.

[48] Cf. ALVAREZ, *In 1-2* q.13 a.6 disp.54.

Segunda: la división de la gracia santificante en operante y cooperante.

Tercera: la división de la misma en gracia preveniente y gracia subsiguiente.

Cuarta: división de la gracia gratis dada.

Quinta: comparación de la gracia santificante y la gratis dada.

Secundo: de divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem.

Tertio: de divisione eiusdem per gratiam praevenientem et subsequentem.

Quarto: de divisione gratiae gratis datae.

Quinto: de comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae.

ARTICULO 1

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam [a]

Si la gracia se divide convenientemente en gracia santificante y gracia gratis dada

Dificultades. Parece que la gracia no se divide convenientemente en gracia santificante y gracia gratis dada.

1. La gracia es un don de Dios, como consta por lo dicho antes. Mas el hombre no es grato a Dios porque haya recibido de El alguna cosa, sino más bien a la inversa; Dios concede a uno gratuitamente alguna cosa porque esa persona le es grata. Luego no hay gracia santificante.

2. Lo que no se da por méritos precedentes se concede gratuitamente. Pero también el don de la naturaleza se le da al hombre sin mérito precedente, pues la naturaleza se presupone al mérito. Luego la misma naturaleza es gratia dada por Dios y, como la naturaleza y la gracia son miembros contrarios de la división, resulta inadmisible señalar como diferencia de la gracia el ser "gratis dada", puesto que se halla también fuera del orden de la gracia.

3. Toda división debe hacerse por la oposición de sus miembros. Pero la misma gracia santificante, por la cual nos justificamos, se nos conce-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam.

1. Gratia enim est quoddam Dei donum, ut ex supradictis (q.110 a.1) patet. Homo autem ideo non est Deo gratus quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso: ideo enim aliquid *datur* alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Praeterea, quaecumque non dantur ex meritis praecedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturae datur homini absque merito praecedenti: quia natura praesupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est "gratis datum", ponitur ut gratiae *differentia*: quia invenitur etiam extra gratiae genus.

3. Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam iustificamur, gratis nobis a Deo conceditur; secundum il-

[a] *In Eph.* 1 lect.2; *Cont. Gent.* 3,154; *In Rom.* 1 lect.3; *Compend. theol.* c.214.

lud Rom. 3,24: "Iustificati gratis per gratiam ipsius". Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

de también gratuitamente, según las palabras del Apóstol: "Somos justificados gratuitamente por su gracia". Luego la gracia santificante no debe ponerse como contraria a la gracia gratis dada.

Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiae, scilicet et gratum facere, et esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum, ad Eph. 1,6: "Gratificavit nos in dilecto Filio suo". Quantum vero ad secundum, dicitur ad Rom. 11,6: "Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia". Potest ergo distingui gratia quae vel habet unum tantum, vel utrumque.

Por otra parte, el Apóstol atribuye a la gracia ambas cosas, es decir, el santificar y el ser gratuita. Dice en cuanto a lo primero: "Nos hizo gratos en su amado Hijo"; y en cuanto a lo segundo dice: "Pero, si por la gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia". Luego puede distinguirse la gracia que tiene una sola cualidad y la que tiene las dos.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Rom. 13,1, "quae a Deo sunt, ordinata sunt". In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur; ut Dionysius dicit, in "Cael. hier."[1] Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur: quae vocatur "gratia gratum faciens". Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur "gratia gratis data", quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur: sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus, I ad Cor. 12,7: "Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem", scilicet aliorum.

Respuesta. Como dice el Apóstol, "las cosas que son de Dios son ordenadas". Mas el orden de ellas consiste en que unas se orienten a Dios mediante otras, como dice Dionisio. Ordenándose, pues, la gracia a que el hombre se encamine a Dios, se realiza esto con cierto orden, de modo que uno se encamina a Dios por medio de otros. Según esto, la gracia es doble: una, aquella mediante la cual el hombre se une a Dios, y se llama gracia santificante; la otra, aquella por la cual un hombre coopera para que otro se encamine a Dios; este don se llama gracia gratis dada, porque se concede al hombre por encima de las facultades naturales y del mérito personal; pero, como no se da para que el hombre se justifique por ella, sino para que coopere a la justificación de otro, por eso no se llama gracia santificante. De ella dice el Apóstol: "A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para utilidad", es decir, de los otros.

Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter: scilicet quia per hanc homo iustificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus; secundum quod

Soluciones. 1. No decimos que la gracia haga grato "effective", sino formalmente; es decir, que por ella el hombre se justifica y se hace digno de ser llamado grato a Dios, se-

[1] C.4 § 3: MG 3,181.

gún lo que dice el Apóstol: "Nos ha hecho dignos de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz".

2. La gracia, en cuanto que se da gratuitamente, excluye la razón de débito. El débito puede ser doble: uno que procede del mérito y se refiere a la persona que hace las obras meritorias, según aquello del Apóstol: "Al que trabaja no se le imputa el salario como deuda". El otro débito procede de la condición de la naturaleza; por ejemplo, decir que al hombre se debe la razón y las demás cosas que pertenecen a la naturaleza humana. En ninguno de estos dos casos se dice débito porque Dios tenga obligaciones respecto a la criatura, sino más bien en cuanto que la criatura debe someterse a Dios para que en ella se cumpla el orden divino, el cual dicta que tal naturaleza tenga tales condiciones o propiedades y que quien obra tales cosas consiga tales otras. Así, pues, los dones naturales no tienen carácter de débito en el primer sentido, aunque sí en el segundo; pero los sobrenaturales carecen de él en ambos conceptos, por lo cual les compete más especialmente el nombre de gracia.

3. La gracia santificante añade algo a la noción de gracia gratis dada, que también pertenece a la noción de gracia; a saber: el hacer al hombre grato a Dios; y por eso, a la gracia gratis dada, aunque no hace esto, se aplica también el nombre común de gracia, como sucede en otras muchas cosas. Y así se oponen los dos miembros de la división como el "que hace grato" y "el que no hace grato".

dicitur ad Col. 1,12: "Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine".

Ad secundum dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud ad Rom. 4,4: "Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam". Aliud est debitum ex conditione naturae: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligatur: sed potius inquantum creatura debet subiici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

Ad tertium dicendum quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae quod etiam ad rationem gratiae pertinet: quia scilicet hominem gratum facit Deo. Et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune: sicut in pluribus aliis contingit. Et sic opponuntur duae partes divisionis sicut "gratum faciens" et "non faciens gratum".

ARTICULO 2

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem [a]

Si la gracia se divide convenientemente en operante y cooperante

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem.

1. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra (q.110 a.2 ad 2) dictum est. Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Praeterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis: dicit enim Augustinus [1], super illud Io. 14,12, "Opera quae ego facio, et ipse faciet": "Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te". Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Praeterea, cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium; secundum illud Rom. 9,16: "Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei". Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Praeterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita: idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De grat. et lib. arb." [2]: "Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus

Dificultades. Parece que no es adecuada la división de la gracia en operante y cooperante.

1. La gracia es un accidente, como antes demostramos. Pero el accidente no puede obrar en el sujeto. Luego ninguna gracia debe llamarse operante.

2. Si la gracia obra algo en nosotros, principalmente obra la justificación. Pero esto no lo obra en nosotros solamente la gracia, pues dice San Agustín a propósito de aquellas palabras de San Juan: "Las obras que yo hago también él las hará": "El que te creó sin ti, no te justificará sin ti". Luego ninguna gracia debe llamarse en absoluto operante.

3. Cooperar a algo parece que pertenece al agente inferior y no al principal. Pero la gracia obra en nosotros como agente superior al libre albedrío, según las palabras del Apóstol: "No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia". Luego la gracia debe llamarse cooperante.

4. Los miembros de una división deben ser opuestos. Pero obrar y cooperar no son opuestos, pues uno mismo puede obrar y cooperar. Luego impropiamente se divide la gracia en operante y cooperante.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cooperando Dios en nosotros, perfecciona lo que obrando comenzó; porque El mismo comienza a obrar para que nosotros queramos, y coope-

---

[a] *Sent.* 2 d.26 q.1 a.5; a.6 ad 2; *De verit.* q.27 a.5 ad 1; *In II Cor.* 6 lect.1.

[1] *Serm. ad popul.* serm.169 c.11: ML 38,923

[2] C.17: ML 44,901.

ra en la perfección de la obra con los que ya quieren". Pero las operaciones de Dios por las que nos mueve al bien pertenecen a la gracia. Luego adecuadamente se divide la gracia en operante y cooperante.

Respuesta. Como ya dijimos, la gracia puede entenderse en un doble sentido. Primero, como auxilio divino que nos mueve a querer y obrar bien; segundo, como don habitual infundido en nosotros por Dios. En ambos casos la gracia de que hablamos se divide adecuadamente en operante y cooperante. En efecto, la operación de un sujeto no se atribuye al móvil, sino al motor; por consiguiente, en aquellos efectos en que nuestra mente es movida y no motor, sino que es Dios solo el motor, la operación se atribuye a Dios, y en este sentido se llama "gracia operante"; mas en aquel efecto en el cual nuestra mente mueve y es movida, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama "gracia cooperante".

En nosotros se dan dos actos: el primero es el acto interior de la voluntad. En cuanto a este acto, la voluntad es el objeto movido por Dios, y Dios el motor, principalmente cuando la voluntad, que antes quería el mal, comienza a querer el bien. Por consiguiente, en cuanto que Dios mueve la mente humana a este acto, se llama gracia operante. El otro acto es exterior, y pues es imperado por la voluntad, según dijimos, síguese que la operación para este acto se atribuye a la voluntad; y, puesto que Dios nos ayuda también a este acto, interiormente confirmando la voluntad para que llegue el acto y exteriormente dando la facultad de obrar, respecto de este acto se llama a la gracia cooperante. De ahí que después de las palabras citadas (en el "Sed contra") añade San Agustín: "Obra para que queramos, y, cuando queremos, coopera con nosotros para

cooperatur perficiens". Sed operationes Dei quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.109 a.2.3.9; q.110 a.2) dictum est, gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur "gratia operans". In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae: et secundum hoc dicitur "gratia cooperans".

Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem, interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota. Deus autem ut movens: et praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans.—Alius autem actus est exterior: qui cum a voluntate imperetur, ut supra (q.17 a.9) habitum est, consequens est ut ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu huius actus dicitur gratia cooperans. Unde post praemissa verba (in "Sed contra") subdit Augustinus: "Ut autem velimus operatur: cum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur".—Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita

Del motione qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae: quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel iustificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans: inquantum vero est principium operis meritorii, quod etiam ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter: sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum quod Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum quod cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum quod gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex dictis (in c) patet.

que consumemos la operación".—Por lo tanto, si se entiende por gracia la moción gratuita de Dios con que nos mueve al bien meritorio, debidamente se divide la gracia en operante y cooperante.

Pero, si se entiende como don habitual, entonces es también doble su efecto, como el de cualquier otra forma: primero, el ser; segundo, la operación, así como la operación del calor es hacer cálida la cosa y calentar el ambiente. De igual manera, la gracia habitual, en cuanto sana o justifica el alma o la hace grata a Dios, se llama gracia operante; en cuanto que es principio de la obra meritoria, que también procede del libre albedrío, se llama cooperante.

Soluciones. 1. En cuanto que es una cualidad accidental, la gracia no obra en el alma con causalidad eficiente, sino formal, como se dice que la blancura hace blanca una superficie.

2. Dios no nos justifica sin nosotros, porque por el movimiento de la libertad, mientras somos justificados, consentimos en la justicia de Dios. Sin embargo, aquel movimiento no es causa de la gracia, sino su efecto. Por consiguiente, toda la operación pertenece a la gracia.

3. Se dice que uno coopera a algo no sólo como el agente secundario con el principal, sino como ayudando al fin propuesto. Y Dios por medio de la gracia operante ayuda al hombre para querer el bien; de donde se sigue que la gracia coopera con nosotros presupuesto ya el fin.

4. La gracia operante y cooperante son la misma gracia, pero se distingue según sus diversos efectos, como consta por lo dicho antes.

ARTICULO 3

Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem [a]

Si la gracia se divide con precisión en preveniente y subsiguiente

Dificultades. Parece que la gracia se divide impropiamente en preveniente y subsiguiente.

1. La gracia es un efecto del amor divino. Pero el amor de Dios nunca es subsiguiente, sino siempre preveniente, según San Juan: "No que nosotros hayamos amado a Dios, sino que El nos amó primero a nosotros". Luego la gracia no puede ser preveniente y subsiguiente.

2. La gracia santificante es una sola en el hombre, puesto que es suficiente, según San Pablo: "Te basta mi gracia". Pero la misma cosa no puede ser anterior y posterior. Luego impropiamente se divide la gracia en preveniente y subsiguiente.

3. La gracia se conoce por sus efectos. Pero son infinitos los efectos de la gracia, los cuales unos preceden a otros. Luego, si respecto de ellos la gracia debiera dividirse en preveniente y subsiguiente, parece que sus especies serían infinitas, y del infinito se desentiende todo arte. Por consiguiente, la gracia no se divide con propiedad en preveniente y subsiguiente.

Por otra parte, la gracia de Dios proviene de su misericordia. Pero se leen ambas cosas en los Salmos: "Su misericordia me preservará"; y en otro: "Su misericordia irá en pos de mí". Luego está bien el dividir la gracia en preveniente y subsiguiente.

Respuesta. Como la gracia se divide en operante y cooperante, según

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in praevenientem et subsequentem.

1. Gratia enim est divinae dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper praeveniens; secundum illud I Io. 4,10: "Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos". Ergo gratia non debet poni praeveniens et subsequens.

2. Praeterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine: cum sit sufficiens, secundum illud II ad Cor. 12,9: "Sufficit tibi gratia mea". Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

3. Praeterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiae, quorum unus praecedit alium. Ergo si penes hoc gratia deberet dividi in praevenientem et subsequentem, videtur quod infinitae essent species gratiae. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

Sed contra est quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Ps. 58,11 legitur: "Misericordia eius praeveniet me"; et iterum (Ps. 22,6): "Misericordia eius subsequetur me". Ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

Respondeo dicendum quod, sicut gratia dividitur in operantem

[a] *Sent.* 2 d.26 a.5; a.6 ad 2; *De verit.* q.27 a.5 ad 6; *In II Cor.* 6 lect.1; *In Psalm.* ps. 22.

et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem: qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit, tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effecto et prior alio, ita gratia potest dici et praeveniens et subsequens secundum eundem effectum, respectu diversorum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro "De nat. et grat."[1]: "Praevenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur: praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur".

Ad primum ergo dicendum quod dilectio Dei nominat aliquid aeternum: et ideo nunquam potest dici nisi praeveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest praecedere aliquid et ad aliquid subsequi. Et ideo gratia potest dici praeveniens et subsequens.

Ad secundum dicendum quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectum: sicut et de operante et cooperante dictum est (a.2 ad 4). Quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viae non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiae est dicendum: quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

sus diversos efectos, así también en preveniente y subsiguiente, de cualquier modo que se le considere. Ahora bien, cinco son los efectos de la gracia en nosotros: 1.°, sana el alma; 2.°, hace que quiera el bien; 3.°, que obre eficazmente el bien que quiere; 4.°, que persevere en el bien; 5.°, que alcance la gloria. Por consiguiente, la gracia, en cuanto causa en nosotros el primer efecto, se llama preveniente respecto del segundo efecto, y en cuanto causa en nosotros el segundo, se llama subsiguiente respecto del primero. Y así como un efecto es posterior a otro y anterior a un tercero, del mismo modo la gracia puede llamarse preveniente y subsiguiente según el mismo efecto respecto de otros diversos. Por eso dice San Agustín: "Previene para que sanemos y nos sigue para que, una vez sanados, vivamos; previene para que seamos llamados y nos sigue para que seamos glorificados".

Soluciones. 1. El amor de Dios designa algo eterno, y por eso nunca puede llamarse sino preveniente. Pero la gracia indica un efecto temporal, que puede preceder a una cosa y seguir a otra. Por lo tanto, la gracia puede llamarse preveniente y subsiguiente.

2. La gracia no se distingue esencialmente por ser preveniente y subsiguiente, sino sólo en cuanto a su efecto, lo mismo que hemos dicho de la operante y cooperante. Porque tampoco la gracia subsiguiente—por pertenecer a la gloria—es una realidad numéricamente distinta de la gracia preveniente, por la cual somos justificados en esta vida; pues así como la caridad que tenemos en este mundo no tendrá fin, sino que será perfeccionada en el cielo, lo mismo hay que decir de la luz de la gracia, puesto que ni una cosa ni otra implica—en su misma noción—imperfección alguna.

[1] C.31: ML 44,264.

3. Aunque los efectos de la gracia puedan existir en número infinito, como infinitos son los actos humanos, sin embargo, todos se reducen a algunos determinados en especie, y, además, todos convienen en que uno precede a otro.

Ad tertium dicendum quod, quamvis effectus gratiae possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie. Et praeterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium praecedit.

ARTICULO 4

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur [a]

Si la distinción de gracia gratis dada, hecha por el Apóstol, está bien

Dificultades. Parece que la gracia gratis dada no está bien clasificada por el Apóstol.

1. Todo don que no es dado gratuitamente por Dios puede llamarse gracia gratis dada. Pero son infinitos los dones que nos son concedidos por Dios gratuitamente, tanto en los bienes del alma como en los del cuerpo, los cuales, sin embargo, no nos hacen gratos a Dios. Luego las gracias gratis dadas no pueden enmarcarse en alguna división determinada.

2. La gracia gratis dada se contradistingue de la santificante. Pero la fe pertenece a la gracia santificante, porque por ella nos justificamos, según aquello del Apóstol: "Justificados, pues, por la fe", etc. Luego impropiamente se señala la fe entre las gracias gratis dadas, sobre todo porque entre ellas no se enumeran otras virtudes, como la caridad y la esperanza.

3. El don de curaciones y el don de lenguas son ciertos milagros. Y la interpretación de lenguas pertenece también a la sabiduría o a la ciencia, según se dice en la Sagrada Escritura: "Otorgó Dios a los cuatro mancebos sabiduría y entendimiento en todas las letras y ciencias". Luego no está bien dividir el don de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur (cf. "Sed contra").

1. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quae nobis gratis a Deo conceduntur, tam in bonis animae quam in bonis corporis, quae tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiae gratis datae non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Praeterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem: quia per ipsam iustificamur, secundum illud Rom. 5,1: "Iustificati ergo ex fide", etc. Ergo inconvenienter fides ponitur inter gratias gratis datas; praesertim cum aliae virtutes ibi non ponantur, ut spes et caritas.

3. Praeterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quaedam sunt. Interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet; secundum illud Dan. 1,17: "Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia". Ergo inconvenienter

[a] *In I Cor.* 12 lect.2; *Cont. Gent.* 3,154.

dividitur gratia sanitatum, et genera linguarum, cont a operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiae et scientiae.

4. Praeterea, sicut sapientia et scientia sunt quaedam dona Spiritus Sancti, ita etiam intellectus et consilium, pietas, fortitudo et timor, ut supra (q.68 a.4) dictum est. Ergo haec etiam deberent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 12,8 sqq.: "Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc possit alios instruere. Secundo, ut possit confirmare vel probare ea quae dicit; alias non esset efficax eius doctrina. Tertio, ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria: sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia

curaciones y el de lenguas como contrarios al don de milagros, y la interpretación de lenguas como contrario al don de sabiduría y al de ciencia.

4. Como la sabiduría y la ciencia son ciertos dones del Espíritu Santo, también lo son el entendimiento y el consejo, la piedad, la fortaleza y el temor, según dijimos antes. Luego éstas deberían señalarse también entre las gracias gratis dadas.

Por otra parte, dice el Apóstol: "A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro, fe en el mismo Espíritu; a otro, don de curación en el mismo Espíritu; a otro, operación de milagros; a otro, profecia; a otro, discreción de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, interpretación de palabras".

Respuesta. Como hemos dicho, la gracia gratis dada se ordena a que el hombre coopere con otro para que éste se encamine a Dios. Pero el hombre no puede conseguirlo moviendo a otro interiormente—esto es exclusivo de Dios—, sino sólo exteriormente, enseñando y persuadiendo; por lo cual la gracia gratis dada implica todas aquellas cosas que el hombre necesita para instruir a otro en las cosas divinas, que son superiores a la razón. Para esto se necesitan tres cosas: Primero, que el hombre haya alcanzado la plenitud de conocimiento de las cosas divinas, para que mediante ellas pueda instruir a otros. Segundo, que pueda confirmar o probar las cosas que enseña; de otra manera no sería eficaz su doctrina. En tercer lugar, que pueda manifestar convenientemente al auditorio las cosas que concibe.

Para que haya alcanzado la plenitud de conocimiento de las cosas divinas se necesitan tres cosas, como consta también por el magisterio humano. Es necesario, en primer lu-

gar, que quien debe instruir a otro en alguna ciencia tenga certeza absoluta de los principios de esa ciencia. Esto incumbe a la "fe", que es la certeza de las cosas invisibles, que se suponen como principios en la doctrina católica. — En segundo lugar, es necesario que el doctor proceda con rectitud en la deducción de las principales conclusiones de la ciencia; ahi tiene su lugar el "don de sabiduria", que es conocimiento de las cosas divinas. — Y, por último, es necesario que abunde también en ejemplos y conocimientos de los efectos por los cuales conviene a veces manifestar las causas; para esto se señala el "don de ciencia", que es conocimiento de las cosas humanas, porque "lo invisible de Dios se conoce por las criaturas", según dice el Apóstol.

La confirmación se hace por argumentos en las cosas que están bajo el alcance de la razón; mas en las que son superiores a ella y han sido reveladas por Dios, su confirmación se hace por medios que son propios del poder divino. Y esto de dos maneras. Una, haciendo el doctor de la doctrina sagrada lo que solamente puede hacer Dios en obras milagrosas, ya sean para la salud de los cuerpos—y para ello se pone "el don de curaciones"—, ya se ordenen a la sola manifestación del poder divino, como que el sol se detenga o se obscurezca, que se dividan las aguas del mar; para esto se asigna el "don de hacer milagros". — La segunda manera es que pueda manifestar aquellas cosas que son exclusivas del conocimiento divino. Estas cosas son futuros contingentes, y asi tiene lugar la "profecía", o son secretos del corazón, para lo cual está el "discernimiento de espíritus".

La facultad de manifestar los conocimientos puede referirse a los idiomas en que uno puede ser entendido, para lo cual se señala el "don de lenguas", o puede referirse al sen-

illius scientiae sint ei certissima. Et quantum ad hoc ponitur "fides", quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae. Et sic ponitur "sermo sapientiae", quae est cognitio divinorum. — Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas. Et quantum ad hoc ponitur "sermo scientiae", quae est cognitio rerum humanarum: quia "invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur" (Rom. 1,20).

Confirmatio autem in his quae subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria. Et hoc duplicíter. Uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest, in operibus miraculosis: sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur "gratia sanitatum"; sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur "operatio virtutum". — Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire. Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur "prophetia"; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur "discretio spirituum".

Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis intelligi possit, et secundum hoc ponuntur "genera linguarum"; vel quantum

ad sensum eorum quae sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur "interpretatio sermonum".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, non omnia beneficia quae nobis divinitus conceduntur, gratiae gratis datae dicuntur: sed solum illa quae excedunt facultatem naturae, sicut quod piscator abundet sermone sapientiae et scientiae et aliis huiusmodi. Et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas secundum quod est quaedam virtus iustificans hominem in seipso: sed secundum quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo sit idoneus ad instruendum alios de his quae ad fidem pertinent. Spes autem et caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum quod gratia sanitatum distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem; ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, et interpretari sermones, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem: et ideo ponuntur speciales gratiae gratis datae.

Ad quartum dicendum quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas secundum quod enumerantur inter dona Spiritus Sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quae sunt sapientiae vel scientiae: sic enim sunt dona Spiritus Sancti, ut supra (q.68 a.1,4) dictum est. Sed computantur inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradictido de las cosas que se han de manifestar, y así se pone "la interpretación de palabras".

Soluciones. 1. Como hemos indicado, no todos los beneficios que nos concede Dios se llaman gracias gratis dadas, sino sólo aquellas que exceden al poder de la naturaleza, como, por ejemplo, que un pescador posea el don de sabiduría y el de ciencia, y otras cosas semejantes; tales cosas se comprenden aquí en la gracia gratis dada.

2. La fe no se enumera aquí entre las gracias gratis dadas por ser una virtud que justifica al hombre, sino en cuanto implica una supereminente certeza, que hace al hombre capaz de instruir a otros en las cosas que pertenecen a la fe. La esperanza y la caridad pertenecen a la potencia apetitiva, mediante la cual se ordena al hombre a Dios.

3. El don de curaciones se distingue del don general de hacer milagros, porque tiene un matiz especial para inducir a la fe, a la cual queda uno más dispuesto por el beneficio de la salud corporal que por la virtud de la fe. Del mismo modo, hablar varias lenguas o interpretar discursos tiene sus especiales motivos para mover a la fe, y por eso se ponen como especiales gracias gratis dadas.

4. La sabiduría y la ciencia no se computan entre las gracias gratis dadas por enumerarse entre los dones del Espíritu Santo, es decir, por ser la mente del hombre muy movible por el Espíritu Santo a las cosas que son de sabiduría o de ciencia, pues así entendido son dones del Espíritu Santo, como ya dijimos; sino que se enumeran entre las gracias gratis dadas porque implican cierta abundancia de sabiduría y de ciencia, de modo que el hombre puede no solamente sentir la sabiduría en sí mismo acerca de cosas divinas, sino tam-

bén instruir a otros y refutar a los que contradicen. Por eso entre las gracias gratis dadas se mencionan de modo especial el "don de la sabiduría" y "el de ciencia", porque, como dice San Agustín, "una cosa es saber solamente lo que el hombre debe creer para alcanzar la bienaventuranza, y otra de qué manera esto mismo ayuda a las personas buenas y cómo se defiende contra los impíos".

centes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas signanter ponitur "sermo sapientiae", et "sermo scientiae": quia ut Augustinus dicit, XIV "De Trin." [5], "aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud, scire quemadmodum hoc ipsum et pils opituletur, et contra impios defendatur".

ARTICULO 5

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens

Si la gracia gratis dada es más digna que la santificante

Dificultades. Parece que es más digna la gracia gratis dada que la gracia santificante.

1. Como dice el Filósofo, "es mejor el bien de la nación que el de uno solo". Pero la gracia santificante se ordena solamente al bien de un hombre; la gratis dada, al bien común de toda la Iglesia, como hemos dicho. Luego la gracia gratis dada es más digna que la santificante.

2. Indica mayor poder el que uno pueda obrar sobre otra cosa que el perfeccionarse sólo en sí mismo, como es mayor la claridad del cuerpo que puede iluminar a otros cuerpos que la de aquel que luce de modo que no puede iluminar otros. Por eso dice el Filósofo que "la justicia—por la cual rectamente se ordena el hombre a los demás—es la más preclara de las virtudes". Pero por la gracia santificante el hombre se perfecciona en sí mismo, mas por la gracia gratis dada obra para la perfección de otros. Luego la gracia gratis da-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

1. "Bonum" enim "gentis est melius quam bonum unius"; ut Philosophus dicit, in I "Ethic." [6] Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis: gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae, ut supra (a.1,4) dictum est. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Praeterea, maioris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur: sicut maior est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam eius quod lia in se lucet quod alia illuminare non potest. Propter quod etiam Philosophus dicit, in V "Ethic." [7], quod "iustitia est praeclarissima virtutum", per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso: per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gra-

---

[5] C.1: ML 42,1037.
[6] C.2 n.8 (Bk 1094b8): S.Th., lect.2.
[7] C.1 n.15 (Bk 1129b27; b32): S.Th., lect.2.

tia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Praeterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium: sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiae: gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiae. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est quod Apostolus, I ad Cor. 12, enumeratis gratiis gratis datis, subdit (v.31): "Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro": et sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quae pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

Respondeo dicendum quod unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi: sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in XII "Metaphys."[8], bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine: puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis: et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur.

da es más digna que la gracia santificante.

3. Lo que es propio de los mejores, es más digno que lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales. Pero la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia, y la gracia gratis dada, el don propio de los miembros más dignos de la Iglesia. Luego la gracia gratis dada es más digna que la gracia santificante.

Por otra parte, el Apóstol, después de enumerar las gracias gratis dadas, añade: "Aún os muestro un camino más excelente"; y, como se ve por lo que sigue, habla de la caridad, que pertenece a la gracia santificante. Luego la gracia santificante es más excelente que la gracia gratis dada.

Respuesta. Cada virtud es tanto más excelente cuanto a mayor bien se ordena; siempre el fin es mejor que las cosas que están ordenadas a ese fin. Ahora bien, la gracia santificante ordena al hombre inmediatamente a la unión con el último fin, mientras que las gracias gratis dadas le ordenan a algunas cosas que preparan para ese fin, como por la profecía y los milagros y otras cosas semejantes son inducidos los hombres a unirse con el fin último. Por lo tanto, la gracia santificante es mucho más excelente que la gracia gratis dada.

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, el bien de la multitud, como el del ejército, es doble; uno, que reside en la misma multitud, como, por ejemplo, el orden del ejército; otro, que está separado de la multitud, como el bien del jefe, y éste es mejor, porque a él se ordena el otro. Pues bien, la gracia gratis da-

[8] L.XII c.10 n.1 (Bk 1075a11): S.Th., l.12 lect.12.

da se ordena al bien común de la Iglesia, que es el orden eclesiástico; pero la gracia santificante se ordena al bien común separado, que es el mismo Dios. Luego la gracia santificante es más noble.

2. Si la gracia gratis dada pudiera obrar en otro lo que el hombre consigue por la gracia santificante, se seguiría que la gracia gratis dada sería más noble, como la claridad del sol que ilumina es más excelente que la del cuerpo iluminado. Pero por la gracia gratis dada no puede el hombre causar en otro la unión con Dios, que él mismo tiene por la gracia santificante, sino que causa algunas disposiciones para dicha unión. Por consiguiente, no es necesario que la gracia gratis dada sea más excelente, como tampoco en el fuego el calor, manifestativo de su especie, por la que obra para introducir el calor en otros, es más noble que su misma forma substancial.

3. El sentir se ordena al razonar como a su fin; por eso es más noble el razonar. Mas aquí es a la inversa, porque lo que es propio se ordena a lo común como a su fin. Luego no hay semejanza en la comparación.

dinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae quod est ordo ecclesiasticus: sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum quod, si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior: sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior: sicut nec in igne calor manifestativus speciei eius, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem: et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est e converso: quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

LA CAUSA DE LA GRACIA

Terminada la consideración de la gracia en sí misma, comienza Santo Tomás a estudiarla en orden a sus elementos *extrínsecos*. Los elementos extrínsecos de la gracia son las causas y los efectos propios de la misma. En la presente cuestión 112 se analizan las diversas causas de la gracia; los efectos serán examinados en las dos cuestiones siguientes.

Como las causas *final* y *material* ya han sido estudiadas, la primera a lo largo de la cuestión 109 y la segunda en el artículo 4 de la cuestión 110, por eso ahora sólo restan por examinar las causas *eficiente* y *dispositiva*. Al estudio de estas dos causas y de sus consecuencias se consagra toda la cuestión 112. En primer lugar, Santo Tomás estudia la causa *eficiente, principal* e *instrumental* (a.1); luego analiza la causa *dispositiva*, primero en orden al agente que dispone y al sujeto disponible (a.2), y después por respecto a la forma, para cuya recepción dispone (a.3). A continuación pasa a estudiar dos propiedades que le convienen a la gracia por razón de sus causas eficiente y dispositiva: la mayor o menor intensidad de la gracia (a.4) y su incognoscibilidad para el hombre (a.5).

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN

- 1. *Causas de la gracia* .....
  - a) *Eficiente* a.1
  - b) *Dispositiva* ...
    - 1) Por orden al agente que dispone y al sujeto que debe ser dispuesto a.2
    - 2) Por orden a la forma para la cual dispone a.3
- 2. *Propiedades de la gracia en íntima relación con su causa* .....
  - a) *Absoluta, en sí misma* = Mayor o menor intensidad a.4
  - b) *Relativa al conocimiento* = Incognoscibilidad de la gracia a.5

ARTICULO 1

La causa eficiente de la gracia

La causa eficiente de un efecto cualquiera puede ser múltiple: principal o instrumental, física o moral. De aquí las tres cuestiones que se plantean en torno a la gracia: 1.ª Causa eficiente principal y física de

la gracia. 2.ª Causa eficiente principal y moral de la gracia. 3.ª Causa eficiente instrumental de la gracia. Vayamos estudiándolas por el orden indicado.

I. La causa eficiente principal y física de la gracia

Dos son los problemas que se plantean en torno a la causa eficiente principal y física de la gracia. Primero: Cuál es la causa eficiente principal y física de la gracia. Segundo: De qué modo esta causa produce la gracia.

§ 1. Cuál es la causa eficiente principal y física de la gracia

Proposición 1.ª—*Sólo Dios es la causa eficiente principal y física de la gracia.*

Pruebas de Sagrada Escritura.—«En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y *del Espíritu* no puede entrar en el reino de los cielos» (Io. 3,5). «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y que lo seamos en verdad» (1 Io. 3,1). «Carísimos, amémonos unos a otros, porque *la caridad procede de Dios*, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce» (1 Io. 4,7). «*El amor de Dios* se ha derramado en nuestros corazones *por virtud del Espíritu Santo*, que nos ha sido dado» (Rom. 5,5). «Mas a cuantos le recibieron dióles poder ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre; que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, *sino de Dios son nacidos*» (Io. 1,12-13).

Pruebas del magisterio de la Iglesia.—El concilio Tridentino enseña solemnemente que la causa eficiente de la gracia es el «misericordioso Dios, que gratuitamente nos lava y nos santifica, sellándonos y ungiéndonos con el Espíritu Santo de promisión, que es prenda de nuestra heredad» (D 799).

La liturgia ruega siempre a Dios para que nos infunda su divina gracia (v. gr., oración del *Angelus*).

Pruebas de razón.—*A priori: Por parte de la misma gracia.*—La gracia—según consta de lo dicho anteriormente—es una participación física y formal, aunque análoga, de la divina naturaleza. Pero nadie puede dar una participación de la divina naturaleza sino el mismo Dios, de quien es y a quien pertenece esa naturaleza. Luego sólo Dios puede causar eficiente y físicamente la divina gracia (1-2 q.112 a.1).

Por parte del fin de la gracia.—El fin connatural de la gracia es la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión clara de la divina esencia. Infundir, pues, la gracia en un alma es lo mismo que ordenarla a la consecución de la gloria eterna. Ahora bien, nadie puede ordenar a la posesión de los bienes propios de otro sino el dueño y señor de estos bienes. Dios es dueño y señor absoluto de su propia bienaventuranza. Luego sólo Dios puede ordenar una criatura a la posesión de *su propia* bienaventuranza [1].

Por parte del sujeto de la gracia.—La gracia—según hemos visto—reside en la esencia del alma como en propio sujeto (1-2 q.110 a.4). Pero

[1] *De veritate* q.27 a.3; 1-2 q.5 a.6c. y ad 2.

sólo Dios puede llegar con su acción hasta la esencia del alma [2]. Luego solamente Dios puede causar la gracia en el alma.

Por parte del modo en que la gracia debe ser causada.—Como veremos en el párrafo siguiente, la gracia no puede ser causada más que o por creación o por educción de la potencia obediencial del alma. Pero en uno como en otro caso no puede ser producida más que por Dios. Luego la gracia sólo puede ser causada por Dios. La menor es evidente; porque, si es por creación, sólo Dios puede crear (1 q.45 a.5); si fuera por educción de la potencia obediencial del sujeto, es sabido que esta potencia se constituye por orden al agente primero. Si un agente segundo pudiera extraerla de la potencialidad del sujeto, la gracia estaría contenida en la *potencia pasiva natural* del sujeto, con lo cual quedaba destruída la sobrenaturalidad de la gracia.

A posteriori.—Por los diversos efectos.

El primer efecto formal que la gracia comunica al hombre es *divinizarlo*. Pues bien, nadie puede divinizar sino sólo Dios. De esta divinización del hombre por el Verbo y por el Espíritu Santo argüían los Santos Padres para probar la divinidad de ambos. Y con razón; porque, si sólo el fuego puede comunicar la naturaleza de fuego, sólo Dios puede hacer divino o divinizar a un ser creado.

Otro efecto de la gracia es hacer a quien la recibe hijo adoptivo de Dios. Hacer hijo adoptivo sólo compete a la persona adoptante. Luego hacer hijo adoptivo de Dios compete única y exclusivamente a Dios, que es la persona adoptante (3 q.23 a.1-2).

Con la gracia y por la gracia—*in genere causae formalis*—se nos da también el Espíritu Santo. Sólo Dios puede dar el Espíritu Santo. Luego sólo Dios puede infundir la gracia en nuestras almas.

Luego Cristo, en cuanto hombre, no es causa *eficiente principal física de la gracia* (contra Medina y Cabrera). El texto de Santo Tomás que pudiera ofrecer algún fundamento a la posición contraria, habla de causalidad *moral*, no *física* [3].

La criatura racional, cuando está divinizada por la gracia, no puede causar físicamente en otros esta forma divina, por poseerla de *modo imperfecto* [4].

§ 2. De qué modo Dios produce la gracia

El modo de la producción de la gracia presenta al teólogo un serio y difícil problema. Un efecto no puede ser producido más que de dos maneras: o por creación, *ex nihilo sui et subiecti*, o por educción de la potencia de un sujeto preexistente.

Si decimos que la gracia es causada *por creación*, tropezamos con dos graves inconvenientes: 1) la creación es sólo de las cosas *subsistentes*, mientras la gracia es un *accidente* [5]; 2) en la creación de un efecto no puede darse instrumento (1 q.45 a.5), y, sin embargo, la humanidad de Cristo y los sacramentos son causas *instrumentales físicas* de la gracia.

Si para evitar estos escollos nos inclinamos a pensar que es producida *por educción de la potencia del alma*, tropezamos con otro incon-

---

[2] *De verit.* q.27 a.3 *Sed contra* 5; 1 p. q.105 a.4; q.106 a.2.
[3] *In Sent.* 4 d.5 q.2 a.2 q.ª2.
[4] *De ver.* q.27 a.3 ad 3.13; 1-2 q.5 a.6 ad 2.
[5] 1 q.45 a.4; *De verit.* q.27 a.3 ad 9; 1-2 q.110 a.2 ad 3.

veniente aún más grave, que es la trascendencia y sobrenaturalidad de la gracia. En efecto: si la gracia es sacada de la potencialidad del alma, ¿cómo puede sostenerse que trascienda el orden natural? He aquí el problema que torturó durante mucho tiempo a los teólogos y al mismo Santo Tomás. Los grandes teólogos del siglo XIII, y el mismo Santo Tomás en sus primeras obras, se inclinaban por una producción de la gracia *ex nihilo:* por la *creación de la gracia* [6].

Siguieron a Santo Tomás en esta primera fase de la evolución de su pensamiento algunos célebres tomistas, como Capreolo, Koellin, el Ferrariense, Vitoria...

En conformidad con esta doctrina, sostenían que la humanidad de Cristo y los sacramentos eran causas *instrumentales sólo dispositivas,* no *perfectivas,* de la gracia. Es decir: causaban físicamente algo *previo* y *dispositivo* para la gracia (= *carácter* u *ornato);* pero la gracia era creada por Dios de la nada. La causalidad de la humanidad de Cristo y de los sacramentos no llegaba hasta la producción de la gracia: eran sólo *causas dispositivas* [7].

Santo Tomás no tardó en comprender que esta explicación, bastante corriente entre los teólogos de su tiempo, era de todo punto insostenible. Porque esa entidad previa, sea el carácter o un ornato, o bien es en sí misma natural o sobrenatural. No se puede decir que sea entitativamente natural, porque esto sería negar la trascendencia y sobrenaturalidad de la gracia, al suponerla como término connatural de una disposición natural. Entre la disposición y la forma debe existir proporción, connaturalidad o coaptación. Admitir que una cosa natural pueda ser disposición para una forma sobrenatural, es rebajar ésta a la condición de la disposición, es negar la sobrenaturalidad de la forma.

Si, para obviar este gravísimo inconveniente, se admite que sea sobrenatural, entonces tropieza con las mismas dificultades que la gracia. Por consiguiente, si la gracia debe ser creada, también el carácter u ornato que la precede como su previa disposición. Pero esta posición llevaría lógicamente a negar la causalidad instrumental de la humanidad de Cristo y de los sacramentos en la producción de la gracia.

En vista de estos gravísimos inconvenientes, Santo Tomás ya desde las cuestiones disputadas *De potentia* comienza a inclinarse por la producción de la gracia *ex potentia subiecti* [8], y ésta es su posición *definitiva* en la *Suma Teológica* y en las demás obras posteriores [9].

Pero ¿cómo se salva entonces la trascendencia de la gracia? Distinguiendo una doble potencia pasiva en el sujeto: una *natural* y otra *obediencial.* La potencia pasiva *natural* dice orden a un agente natural y a una forma proporcionada con esa potencia. En cambio, la potencia pasiva *obediencial* dice orden a Dios como a agente supremo e infinito, que puede extraer de la potencialidad de la materia cualquier forma que no diga abierta repugnancia con ella. Esta potencia dice orden inmediatamente a Dios, y secundariamente a la forma en cuanto extraíble de su potencialidad por el poder infinito de Dios. Por medio de esta potencia *obediencial* se salva a un mismo tiempo la sobrenaturalidad y trascendencia de la gracia y su educibilidad de la potencia del alma humana [10].

---

[6] *In Sent.* 1 d.14 q.3c. y ad 1; d.40 q.4 a.2 ad 3; 2 d.26 q.1 a.2c. ad 2.5; 4 d.5 q.1 a.3 q.ª1; *De verit.* q.27 a.1 ad 3; a.3 ad 9.

[7] *In Sent.* 4 d.5 q.1 a.3 q.ª1; d.1 q.1 a.4 q.ª1; *De verit.* q.27 a.4 ad 3.9.

[8] *De pot.* q.3 a.8 ad 3-5.

[9] 1-2 q.110 a.2 ad 3; q.113 a.9c. y ad 3; *De virtutibus in communi* a.10 ad 13.

[10] *De virtutibus in communi* a.10 ad 13.

Algunos teólogos han ensayado infructuosamente algunas soluciones intermedias. Así, Domingo Soto, Guillermo Estío y Juan Martínez de Prado sostienen que la gracia es producida *por concreación*. Otros dicen que es producida *por infusión* (Jacinto Choquet), y otros, finalmente, que *por regeneración espiritual* (Juan Vicente, Cabrera y Gregorio Martínez).

La verdadera y definitiva doctrina de Santo Tomás puede resumirse en la siguiente proposición.

PROPOSICIÓN 2.ª—*La gracia, según su propia naturaleza, pide ser producida no por creación ni por concreación, sino única y exclusivamente por educción de la potencia* obediencial *del alma.*

En la proposición se trata solamente del modo connatural de ser producida la gracia; damos por descontado que Dios puede producirla por creación, si así quisiera.

DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE (no es producida por creación).—La razón fundamental de esta primera parte es que en la producción de la gracia intervienen *causas instrumentales:* corrientemente los sacramentos [11], y siempre la humanidad sacratísima de Jesucristo [12]. Esto no sería posible si la gracia fuera producida por creación, toda vez que en la creación no puede tener lugar la causa instrumental (1 q.45 a.5).

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE (tampoco es producida por concreación).—Hay concreación cuando una cosa es creada juntamente con otra y por medio y exigencia de ella. Comúnmente, en el hombre la producción de la gracia ya supone el alma existente con anterioridad de tiempo. Luego no hay lugar para la concreación.

Aun cuando la gracia es infundida en el sujeto en el mismo instante en que éste es creado, no puede decirse concreada, porque no es producida por la misma acción que crea el alma, ni es exigida por el alma. La acción creadora de Dios se termina en la substancia del alma subsistente, sobre la cual trasciende la gracia, y ésta no puede tener ningún nexo necesario con el alma. En cambio, la concreación exige que la misma acción que crea *directe et per se* una cosa, se extienda secundariamente a otra por la necesaria conexión que tiene con la primera.

DEMOSTRACIÓN DE LA TERCERA PARTE (es producida por educción de la potencia *obediencial* del sujeto).—Infiérese esta tercera y última parte por exclusión de los otros modos de producción.

Directamente se puede demostrar arguyendo de la proporción que debe existir entre el modo de producción pasiva y el modo de ser de la cosa producida. No puede negarse que existe proporción entre el modo de ser de una cosa y el modo de la producción pasiva de la misma. El alma humana, por ser subsistente, pide ser producida por creación. Las otras formas inferiores, que no son subsistentes, exigen ser producidas de la potencialidad de la materia prima.

Pues bien, la gracia, como accidente, tiene un ser dependiente del sujeto en que se recibe. Luego su producción pasiva ha de ser también dependiente de ese sujeto. Es decir, debe ser producida de la potencialidad del sujeto que la recibe y al cual perfecciona. Y como no puede ser educida de la potencia *natural* del sujeto, es forzoso admitir su educción de la potencia pasiva *obediencial* del alma.

[11] 1-2 q.112 a.1 ad 2; 3 q.62 a.1-4.
[12] 1-2 q.112 a.1 ad 1; 3 q.13 a.2.

Esta educción debe ser concebida de un modo *análogo* (nunca unívoco) a la educción de las formas materiales de la potencialidad de la materia prima.

De esta doctrina se infiere que ninguna criatura puede ser causa eficiente principal de las virtudes sobrenaturales y *per se* infusas, que fluyen de la gracia, como tampoco del aumento de las mismas. Con respecto a la producción y al aumento de la gracia y de las virtudes *per se* infusas, el hombre es sólo *causa dispositiva*, como más adelante veremos.

II. La causa eficiente principal y moral de la gracia

La causa principal y moral o meritoria de la gracia es «el Unigénito del Padre, nuestro Señor Jesucristo, que por su pasión y muerte nos mereció la justificación y satisfizo al Padre por nosotros» [13].

Esta causalidad moral la ha ejercido Jesucristo de cuatro maneras principales: por vía de *mérito*, por modo de *satisfacción*, por modo de *sacrificio* y por modo de *redención* (3 q.48 a.1-4).

III. La causa eficiente instrumental de la gracia

Dos son las causas eficientes instrumentales de la gracia: la primera y fundamental es la humanidad sacratísima de Jesucristo [14], y la secundaria son los sacramentos [15].

La humanidad de Jesucristo es *instrumentum coniunctum divinitatis*, órgano de la divinidad (3 q.62 a.5; q.64 a.3-4); los sacramentos, en cambio, son *instrumenta separata*, que reciben su virtud de la pasión de Jesucristo (3 q.62 a.5).

En la sentencia última y definitiva de Santo Tomás, lo mismo la humanidad de Jesucristo que los sacramentos llegan con su causalidad hasta la producción de la misma gracia: ya no son sólo causas *dispositivas*, sino *perfectivas* de la gracia.

He aquí en un sencillo esquema las diversas causas eficientes de la gracia divina:

Causa eficiente de la gracia	a) *Eficiente principal.*	1) Física	Sólo Dios.
		2) Moral	Jesucristo.
	b) *Eficiente instrumental*	1) Unida	La humanidad de Jesucristo.
		2) Separada.	Los sacramentos.

ARTICULO 2

La causa dispositiva de la gracia

I. Dos géneros de disposición para recibir la gracia

Santo Tomás, en las respuestas ad 1 y 2 de este artículo, distingue cuidadosamente dos géneros de disposición para la gracia, que él llama *imperfecta* y *perfecta*. En otra parte las denomina *remota* y *última* [16].

[13] *Conc. Tridentino:* D 799; Santo Tomás, *In Sent.* 4 d.5 q.2 a.2 q.ª2.
[14] 1-2 q.112 a.1 ad 1.2; 3 q.43 a.2; q.48 a.6; q.64 a.3.
[15] 1-2 q.112 a.1 ad 2; 3 q.62 a.1-4.
[16] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª3 ad 2.

Dos son, pues, las clases de preparación para la gracia: una *imperfecta* o *remota* y otra *perfecta* o *última* [17].

Las propiedades que Santo Tomás asigna a la preparación *imperfecta* o *remota* son las siguientes:

1.ª Precede *en tiempo (tempore)* a la justificación, y algunas veces no llega a la justificación por defecto del hombre [18].

2.ª No es meritoria de la gracia ni *de condigno* ni *de congruo* propiamente dicho, sino sólo en un sentido lato, como equivalente a *oración* o a *disposición (hic,* ad 1; q.114 a.5).

3.ª No es instantánea, sino sucesiva [19].

4.ª No es absolutamente necesaria, pues algunas veces se da la justificación sin ella [20].

5.ª Es causada por la gracia *actual* [21].

Las propiedades de la preparación *perfecta* o *última* son estas otras:

1.ª Es al mismo tiempo que la justificación, *simul tempore,* y pertenece a la substancia de la misma [22].

2.ª Es meritoria no de la gracia, que ya está presente en el alma, sino de la gloria, y esto *de condigno (hic,* ad 1).

3.ª No es sucesiva, sino instantánea [23].

4.ª Es absolutamente necesaria para la justificación en los adultos [24].

5.ª Procede, como de principio *quo radical,* de la misma gracia *habitual,* ya presente en el alma [25].

Los actos que integran la preparación *imperfecta* o *remota* de los adultos—según el concilio Tridentino—son los siguientes (D 798):

1.º *Acto de fe,* por el cual los adultos creen que son verdaderas todas las cosas reveladas y prometidas por Dios y principalísimamente que Dios justifica al impío y pecador por la gracia del divino Redentor (1-2 q.113 a.4 ad 3).

2.º *Acto de temor,* con el cual son santamente estremecidos ante la severidad de la divina justicia y la multitud y gravedad de sus pecados.

3.º *Acto de esperanza,* con el cual el corazón del pecador se siente alentado y confortado, esperando de la infinita misericordia de Dios que le querrá perdonar por los méritos de su divino Hijo, Jesucristo.

4.º *Acto de amor inicial* (aun no es amor de caridad), con el cual comienza el pecador a amar a Dios como a fuente de toda justicia y santidad.

5.º *Acto de dolor de atrición,* por el cual el pecador aborrece y detesta todos sus pecados, propone la enmienda de vida y recibir el sacramento del bautismo o de la penitencia.

De estos diversos actos, sólo el primero pertenece a la inteligencia; todos los demás son de la voluntad, bien por orden a Dios, bien por respecto al pecado.

---

[17] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 sol.2; a.2 sol.1c. y ad 1; a.3 sol.3 ad 2; a.4 sol.2; *De verit.* q.28 a.3 ad 10.19; a.4 ad 3; a.8c.; 1-2 q.112 a.2 ad 1.2; q.113 a.4 ad 1; a.5 ad 3; a.7 ad 1.

[18] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª2; *De verit.* q.28 a.3 ad 10; a.4 ad 3; a.8c.; 1-2 q.112 a.2 ad 1

[19] q.113 a.7c. y ad 1; a.10.

[20] *Hic,* ad 1.2; *De verit.* q.28 a.3 ad 10.19; a.8c.

[21] *Conc. Tridentino:* D 798 805; SANTO TOMÁS, *hic,* ad 1; q.109 a.6; 1 q.62 a.2 ad 3.

[22] *Hic,* ad 1; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª2; a.4 q.ª2; *De verit.* q.28 a.4 ad 3.

[23] *Hic,* ad 2; q.113 a.7c. y ad 1; a.10

[24] *Hic,* ad 2; q.113 a.10; *De verit.* q.28 a.3 ad 19; a.8c.

[25] *De verit.* q.28 a.3 ad 20; 1-2 q.112 a.2 ad 1; q.113 a.7c. y ad 1; a.8c., ad 1.2.

Los actos propios y característicos de la preparación *perfecta* o *última* son dos: la *caridad* y el *dolor de perfecta contrición*.

La preparación *imperfecta* o *remota se requiere y basta* para la justificación de los adultos por medio de los sacramentos del bautismo o de la penitencia. Para la justificación *extrasacramental* es absolutamente necesaria la caridad y la perfecta contrición.

En el acto mismo de la justificación se dan siempre e infaliblemente, de manera explícita o más o menos implícita, los actos de *fe* y *esperanza formadas*, el de *caridad* y el de *perfecta contrición de los pecados*. Estos actos son efecto de la gracia *operante* [26].

Ordinariamente, Dios va preparando poco a poco al pecador para la justificación; primero lo dispone imperfectamente, y después, de un modo más perfecto. En este caso, los actos de la preparación perfecta y última suceden a los de la preparación remota e imperfecta. Tal es el caso considerado por Santo Tomás cuando enumera los diversos actos que se suceden en la conversión de un pecador: *fe, temor servil, esperanza, caridad* y *temor filial* (3 q.85 a.5). Pero algunas veces Dios comienza a disponer al pecador con la preparación perfecta y última. Esto sucede en las conversiones repentinas e instantáneas, como en la de la Magdalena o en la de San Pablo [27]. También hay casos en que el proceso de la conversión se para en la preparación remota e imperfecta, sin llegar a la perfecta y última. Sucede esto por culpa del hombre [28].

II. Necesidad de preparación para recibir la gracia

A) Para la gracia habitual

Los luteranos y calvinistas negaban que fuera necesaria ninguna preparación para la justificación. Todo cuanto el hombre hace antes de la justificación es pecado, y cuanto más se esfuerza por prepararse para la justificación, más peca. En la justificación, el hombre se conduce de un modo meramente pasivo, como un instrumento inanimado (D 814 817-819).

Proposición 1.ª—*Para la recepción de la gracia habitual se requiere por parte del sujeto previa preparación.*

La razón de esta necesidad de preparación es obvia. La gracia habitual es una forma sobrenatural. En cuanto forma, exige preparación en el sujeto en que ha de ser recibida (*hic*, in c.). En cuanto sobrenatural, reclama un sujeto receptor acondicionado por una disposición sobrenatural (1 q.12 a.5).

Toda preparación para la gracia habitual, lo mismo sea remota que próxima, imperfecta que perfecta, ha de ser necesariamente *sobrenatural*, porque es ley de toda disposición que esté en el mismo orden que la forma para la cual dispone.

Proposición 2.ª—*La disposición necesaria para la recepción de la gracia habitual en los adultos consiste en los actos sobrenaturales con que el hombre, remota o próximamente, imperfecta o perfectamente, se prepara para la justificación.*

Demostración por la Sagrada Escritura.—«Volveos a mí y seréis salvas, naciones todas de la tierra» (Is. 45,22). «Convertíos, hijos rebel-

[26] 3 q.86 a.4 ad 2; a.6 ad 1.
[27] 1-2 q.112 a.2 ad 2; q.113 a.7 y 10.
[28] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª2.

des, y os perdonaré vuestras apostasías» (Ier. 3,22). «Volveos y convertíos de vuestros pecados, y así no serán la causa de vuestra ruina. Arrojad de sobre vosotros todas las iniquidades que cometéis y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? Que no quiero yo la muerte del que muere. Convertíos y vivid» (Ez. 18,30-32). «Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros» (Zach. 1,3). «Volveos vosotros a mí, y yo me volveré a vosotros» (Mal. 3,7). «Si de todo corazón os convertís a Yavé, quitad de en medio de vosotros los dioses extraños y las Astartés; enderezad vuestro corazón a Yavé y servidle sólo a El, y El os librará de las manos de los filisteos» (1 Sam. 7,3). «Del hombre es preparar la mente, pero es Yavé quien da la respuesta de la lengua» (Prov. 16,1). «Traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yavé quien dirige sus pasos» (Prov. 16,9). «Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo» (Eph. 5, 14). «Acercaos a Dios, y El se acercará a vosotros» (Iac. 4,8). «Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí» (Io. 6,45). «Mira que estoy a la puerta y llamo: si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él, y él conmigo» (Apoc. 3,20).

DEMOSTRACIÓN POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio Tridentino ha definido, contra luteranos y calvinistas, la necesidad de preparación para la justificación, y ha señalado además los diversos actos con que el pecador se va poco a poco preparando para recibir la gracia justificante (D 797-798 814 817-819).

DEMOSTRACIÓN POR ARGUMENTOS DE RAZÓN.—*Por parte de Dios, que justifica.*—Dios obra en las cosas según el modo propio de cada cual. Por tanto, en el hombre libre obra moviéndole libremente hacia la justificación, para que así sea el mismo hombre el que libremente quiere apartarse del pecado y unirse a Dios como a su último y verdadero fin (1-2 q.113 a.3).

Por parte del hombre, que debe ser justificado.—Los adultos pecadores, por un acto propio y personal de su propia voluntad, se han apartado de Dios y se han convertido al bien conmutable y perecedero. Es, pues, también necesario que por un acto propio y personal de su voluntad se aparten del bien conmutable (acto de penitencia) y se conviertan a Dios, su último y verdadero fin (actos de fe, esperanza y amor) [29].

La preparación que se requiere en el adulto para la recepción de la gracia justificante es doble: *primero*, la imperfecta o remota, y *después*, la perfecta o última. Comúnmente, Dios comienza preparando al pecador por los actos de la disposición imperfecta y remota; luego completa su obra con la preparación perfecta o última. En casos raros y extraordinarios, Dios prescinde de la preparación imperfecta o remota y comienza a preparar al hombre pecador con los actos de la preparación perfecta, la cual tiene lugar al mismo tiempo que la infusión de la gracia. Esta preparación última y perfecta, consistente en los actos de caridad y de perfecta contrición, no puede faltar nunca en la justificación del *pecador adulto*. Esta necesidad imprescindible de la preparación perfecta y última para la recepción de la gracia en el pecador adulto debe ser entendida por orden a la potencia *ordenada* de Dios. Si un adulto puede *de potentia Dei absoluta* ser justificado sin ninguna preparación, ni aun la perfecta

[29] *De verit.* q.28 a.3.

y última, es cuestión muy discutida entre teólogos y en la solución de la cual ni los mismos tomistas están de acuerdo.

PROPOSICIÓN 3.ª—*La disposición necesaria para la recepción de la gracia habitual en los párvulos es de tipo* habitual *y* no actual.

En los adultos, la disposición última y perfecta consiste en actos humanos: actos de fe, de esperanza, de caridad y de penitencia. Estos actos no pueden tener lugar en los párvulos, porque son incapaces de ellos. Pero en ellos se opera una transformación *habitual* del entendimiento y de la voluntad por medio de los hábitos de la fe, de la esperanza, de la caridad y de la penitencia. Estos hábitos, que en el género de causa *eficiente* fluyen de la gracia habitual, son disposiciones para la misma en el género de causa *material*.

En todos los hombres es, pues, necesaria previa preparación para la gracia, pero de distinta manera, según la condición del sujeto que debe ser dispuesto.

B) Para la gracia actual

PROPOSICIÓN 4.ª—*Para la gracia actual ni se requiere ni tampoco puede darse ninguna preparación previa.*

Se trata, como es natural, de la *primera* gracia actual, porque para las subsiguientes gracias actuales sirven de preparación las primeras.

Y adviértase cuidadosamente que Santo Tomás no sólo no requiere para la recepción de la *primera* gracia actual ninguna preparación, sino que además afirma que no puede darse tal preparación. Esto quiere decir que Santo Tomás no admite nexo ninguno entre los actos *meramente* naturales y la primera gracia actual. Por consiguiente, el principio aquel de que «*facienti quod in se est ex viribus naturae*, datur gratia auxilians vel actualis», está completamente fuera de la perspectiva considerada por Santo Tomás. La gracia divina actual (primera)—dice el Doctor Angélico—*previene* toda preparación.

PROPOSICIÓN 5.ª—*La preparación a la gracia habitual proviene de una doble causa: de Dios, como de motor primero, y del libre albedrío, como de motor movido. Es, pues, un acto del libre albedrío en cuanto es movido por la gracia divina actual.*

En cuanto esta preparación es acto del libre albedrío, dice de él la Sagrada Escritura: «Al hombre pertenece preparar su alma» (Prov. 16,1); «Convertíos a mí, y yo me convertiré a vosotros» (Zach. 1,3). De esta misma preparación, en cuanto es causada por Dios, se dice en otros lugares de la misma Escritura: «Conviértenos, Señor, a ti, y seremos convertidos» (Lam. 5,21); «La voluntad del hombre es preparada por Dios» (Prov. 8,35); «Los pasos del hombre son dirigidos por Dios» (Ps. 36,23) [30].

III. NATURALEZA DE ESTA PREPARACIÓN

La disposición para recibir una forma puede ser *moral* o *física*. La disposición moral consiste en la impetración u oración y en el mérito. En cambio, la disposición física consiste en la coaptación del sujeto a la forma.

En la disposición a la gracia, Santo Tomás excluye expresamente el

[30] *Conc. Tridentino:* D 797; SANTO TOMÁS, 1-2 q.112 a.2.

mérito (hic, ad 1). Su doctrina fué más tarde sancionada con la autoridad infalible del concilio Tridentino (D 801). Es incuestionable que la disposición a la gracia tiene el valor de *impetración* (2-2 q.83 a.16 ad 2). La disposición a la gracia, ¿debe ser concebida como una disposición meramente moral o es además física? Algunos teólogos opinan que es solamente disposición de tipo moral. Santo Tomás y todos sus fieles discípulos sostienen que esta disposición, además de moral, es también *física.* Bastaría para probarlo la comparación y analogía que el Doctor Angélico establece entre esta preparación y la preparación de cualquier sujeto natural para recibir una forma. Añádase a esto que la preparación perfecta y última es causada *eficientemente* por la gracia habitual, y al mismo tiempo es causa de esta gracia *in genere causae materialis (hic,* ad 1; q.113 a.8 ad 2). Esto sólo se verifica en el caso de la disposición *física.*

Por último, disponer físicamente un sujeto es irlo desvistiendo de las disposiciones contrarias a la forma que va a ser introducida, y, además, irlo acomodando, proporcionando y coaptando a la condición de la nueva forma. Pues esto es puntualmente lo que hace la preparación de la gracia. Por los actos de penitencia y de dolor se va el corazón del pecador desprendiendo de los afectos pecaminosos que se oponen a la infusión de la gracia, y por los actos de fe, de esperanza y de amor se va aproximando a Dios, de quien ha de recibir la divina gracia. Es un movimiento de alejamiento del pecado y de acercamiento a Dios (1-2 q.113 a.6).

ARTICULO 3

De la conexión existente entre la preparación a la gracia y la colación de la misma

¿Existe alguna conexión *necesaria* e *infalible* entre la preparación a la gracia y la colación de la misma, de tal manera que quien se haya preparado reciba *infaliblemente* la divina gracia santificante? Y como la preparación se hace bajo el influjo de la gracia actual, el problema planteado es equivalente a este otro: ¿Hay conexión infalible entre gracia actual y gracia habitual? O, lo que es aún lo mismo: ¿Es la gracia actual infaliblemente eficaz para conducir al hombre a la consecución de la gracia habitual o de la justificación? He aquí donde Santo Tomás plantea *ex professo* el problema de la eficacia de la gracia. Se trata, pues, de un artículo de capital importancia para conocer el pensamiento del Angélico Doctor sobre este delicado problema.

La preparación a la gracia, según vimos en el artículo anterior, es fruto del libre albedrío y de la gracia divina. Luego se debe considerar el problema planteado de la conexión con respecto a la preparación en cuanto procede del libre albedrío o en cuanto es causada por la divina gracia.

I. De la conexión existente entre la colación de la gracia y la preparación a la misma en cuanto procede del libre albedrío

Proposición 1.ª—*Si se considera la preparación a la gracia en cuanto procede del libre albedrío, no tiene ninguna conexión con la consecución de la gracia justificante.*

Es ésta una afirmación taxativa y terminante del Doctor Angélico, con la cual claramente afirma que la conexión entre la preparación a la gracia y la consecución de la misma *no depende del consentimiento del libre albedrío.* No porque consienta el libre albedrío llega la preparación al último término intentado. Y la razón es muy sencilla: porque la divina gracia trasciende toda preparación, en cuanto ésta proviene del libre albedrío creado.

II. De la conexión entre la colación de la gracia y la preparación a la misma en cuanto ésta procede de la gracia divina

Como hemos distinguido dos clases de preparación, es lógico que consideremos el problema planteado con respecto a cada una de ellas. Comencemos por la preparación perfecta y última.

Proposición 2.ª—*Todo el que se ha preparado a la gracia* perfecta *y* últimamente *por los actos de caridad y de perfecta contrición, recibe* siempre *e* infaliblemente *la gracia de la justificación.*

La razón de esta proposición es obvia: porque esta preparación perfecta es causada *eficientemente* por la gracia habitual, ya presente en el alma *(hic,* ad 1; q.113 a.8 ad 2), y porque los actos de esta preparación son efecto de la gracia *operante,* bajo la cual nunca hay resistencia (3 q.86 a.6 ad 1).

De esta conexión se habla en el Evangelio cuando se dice: «Si alguno *me ama,* guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada» (Io. 14,23).

La infalibilidad de esta conexión está basada no en *una mera aceptación extrínseca de Dios,* sino *en la naturaleza de los mismos actos* puestos bajo la acción de la divina gracia.

Proposición 3.ª—*Si se considera la preparación remota a la gracia habitual en cuanto procede de la divina gracia actual, entonces se debe decir: 1) que esta preparación remota e imperfecta, por voluntad de Dios* antecedente *y* condicionada, *se ordena* inmediatamente *a la preparación perfecta, y* últimamente *a la consecución de la gracia de la justificación, con esta ley: que, si el hombre por su parte no pone resistencia o impedimento, Dios completará la preparación imperfecta con la perfecta, y ésta con la gracia de la justificación; 2) la preparación* remota *de hecho no llega muchas veces a la consecución de la gracia por culpa del hombre; 3) pero, si Dios quiere con voluntad* absoluta *y* eficaz *que llegue a la justificación, entonces el hombre* infaliblemente *obtiene la gracia de la justificación.*

La primera parte de la proposición.—Es evidente que la preparación remota se ordena por su propia naturaleza a la próxima e inmediata, y ambas dos a la consecución de la gracia. Y esta ordenación la ha causado

Dios, pero con voluntad *condicionada*. La condición es que el hombre no ponga impedimento ni haga resistencia. En este supuesto, Dios llevará a término la obra por El mismo comenzada, pues «Dios a nadie abandona si no es primero abandonado» (D 804), y «completa la obra comenzada si no se pone impedimento a su gracia» (D 806).

LA SEGUNDA PARTE.—Que la preparación remota de hecho no llegue muchas veces a su término natural, es una verdad demasiado comprobada por la experiencia. Cuando esto sucede, no es porque Dios no haya querido completar y terminar su obra; esto depende, como de primera y única causa, del defecto, impedimento o resistencia del hombre. Si Dios substrae su acción y su gracia, es sólo después que el hombre ha puesto el impedimento [31].

LA TERCERA PARTE.—Si Dios quiere con voluntad *absoluta y consiguiente* que el hombre, a quien mueve, llegue a la consecución de la gracia justificante, no cabe duda que la obtendrá *infaliblemente*, porque la voluntad *consiguiente* de Dios se cumple *siempre* e *infaliblemente*. Esta intención de Dios *absoluta* y *eficaz* no puede fallar nunca por ningún capítulo. Dios tiene esta intención *absoluta* y *eficaz* cuando obra *con providencia especial de predestinación*. Por eso Santo Tomás recurre siempre *a la certeza de la predestinación*, según San Agustín [32].

III. DE LA CONEXIÓN EXISTENTE ENTRE DIVERSAS GRACIAS ACTUALES

Para completar la cuestión de la conexión entre las diversas gracias divinas sólo nos resta por considerar si existe la misma conexión entre las diversas gracias actuales con que Dios mueve el espíritu del hombre.

La concurrencia de varias gracias actuales puede ser en orden a producir un mismo acto o en orden a producir actos diversos.

En orden a la producción de un mismo acto concurren siempre la gracia *suficiente* y la *eficaz*. ¿Existe alguna conexión entre la gracia suficiente para poner un acto y la eficaz por la cual se pone de hecho? ¿Da Dios infaliblemente la gracia eficaz para poner un acto a todo aquel a quien ha dado la suficiente para poder ponerlo? Indiscutiblemente que existe conexión entre la colación de la gracia suficiente y la de la eficaz. Cuando Dios confiere a uno la gracia suficiente para un acto, en ella le ofrece la eficaz para realizar el mismo; y si el hombre no pone impedimento, sin duda alguna recibirá la gracia eficaz. Es siempre la criatura la que con su defecto o impedimento rompe la conexión entre una y otra gracia. Pensar que Dios confiera la gracia suficiente y no dé la eficaz, sin que preceda ningún defecto por parte de la criatura, es suponer que Dios ha comenzado una obra que después no quiere continuar; lo cual es indigno de la infinita sabiduría de Dios.

Si se plantea la cuestión en orden a diversos actos, pueden presentarse estos dos casos: Cuando Dios da gracia eficaz para un acto primero, ¿confiere siempre la suficiente para el acto inmediatamente siguiente? Cuando Dios confiere gracia eficaz para un acto primero, ¿da siempre gracia eficaz para el acto inmediato subsiguiente?

A la primera cuestión se debe responder afirmativamente. Cuando Dios confiere gracia eficaz para un acto, da siempre e infaliblemente gracia

---

[31] *Hic*, ad 2; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª2; *In Sent.* 1 d.40 q.4 a.2; 1-2 q.79 a.3; *De malo* q.3 a.1 ad 8.

[32] 1-2 q.112 a.3; 2-2 q.24 a.11; *De carit.* a.12.

suficiente para el acto inmediatamente siguiente. Porque, de lo contrario, el hombre no podría hacer el acto siguiente, y en este caso el curso se pararía por causa de Dios. Se sobrentiende que se trata de actos escalonados en orden a conseguir un determinado fin.

A la segunda cuestión se responde que por parte de Dios nunca falta el auxilio eficaz para el acto inmediatamente siguiente, pero puede fallar por culpa de la criatura, si resiste o pone impedimento a la gracia suficiente intermedia entre los dos auxilios eficaces. Puesto el primer acto, Dios confiere el auxilio *suficiente* para el acto siguiente, en el cual ofrece el eficaz. Si el hombre no pone impedimento a este auxilio suficiente, recibirá infaliblemente el eficaz.

ARTICULO 4

La mayor o menor perfección de la gracia divina

La mayor o menor perfección de un hábito puede proceder de dos capítulos: 1) *del objeto o fin* del hábito, en cuanto que un hábito es ordenado a un objeto o a un fin más alto y más noble que otro, como las matemáticas son más perfectas que las ciencias físicas, y la metafísica más noble y digna que las matemáticas y que la física; 2) *del sujeto*, el cual participa un mismo hábito con mas perfección que otro sujeto, y así decimos que la caridad de un santo es más perfecta que la de un vulgar y simple fiel cristiano.

I. La perfección de la gracia por parte del objeto o del fin

Proposición 1.ª—*Por parte del objeto o fin, una gracia no puede ser más perfecta que otra; todas son de la misma especie, y, por consiguiente, iguales.*

La razón de esto es muy sencilla: toda gracia habitual es participación de la misma e idéntica naturaleza divina. Como la naturaleza divina es una y única, así la gracia divina es siempre y en todos *específicamente* la misma.

II. La perfección de la gracia por parte del sujeto que la recibe

Los semipelagianos admitían grados en la gracia, pero decían que esta variedad dependía única y exclusivamente de las criaturas que la recibían. Dios movía a todos con *igual* gracia, pero la criatura, con su mayor o menor correspondencia y fidelidad, era la causa única y exclusiva de que se fuera diversificando en los distintos sujetos.

Los protestantes no admiten grados en la participación de la gracia; para ellos, lo mismo la gracia habitual de los viadores que la gracia consumada de la gloria era absolutamente la misma e idéntica en todos los justos y en todos los bienaventurados. Es esta doctrina una consecuencia lógica de la justificación por sola imputación extrínseca de la justicia de Cristo, propuesta y sostenida por los protestantes.

La mayor o menor perfección de la gracia actual

PROPOSICIÓN 2.ª—*La gracia divina actual puede ser muy diversa en intensidad y perfección, según el beneplácito divino* (2-2 q.24 a.3 ad 1).

Esta proposición va dirigida directamente contra los semipelagianos. En ella se afirma que Dios puede obrar en las mentes de los hombres con mayor o menor intensidad, según el beneplácito de su divina voluntad. Así lo enseña claramente San Pablo cuando dice: *Todas estas gracias las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere* (1 Cor. 12,11; D 700). La mayor o menor intensidad de la *primera* gracia actual *en su incoación* depende única y exclusivamente de la libérrima voluntad de Dios, que a unos quiere mover con mayor intensidad y a otros con menor, porque así le place.

La mayor o menor intensidad en la continuación de la primera gracia actual y en las gracias actuales posteriores a la primera podrá depender exclusivamente de Dios o de Dios y de la criatura juntamente. Dependerá exclusivamente de Dios cuando mueve a la criatura con gracia infaliblemente eficaz *ab intrinseco*. En la hipótesis de mociones actuales eficaces de modo imperdible, puede la criatura, con su defecto o falta de correspondencia, causar una *degradación* en la intensidad del acto incoado. Lo que es absolutamente imposible es que el conato de la criatura sea más intenso que la gracia actual que lo causa, o que la criatura imprima mayor intensidad a la moción divina. Mientras la criatura sea causa movida por la gracia, y lo será necesariamente siempre, esas hipótesis son de todo punto inadmisibles (*In Mt.* c.25).

La mayor o menor perfección de la gracia habitual en los viadores

PROPOSICIÓN 3.ª—*La gracia habitual de los viadores: 1) es distinta numéricamente en cada uno de los individuos; 2) puede tener, y tiene comúnmente de hecho, distinta perfección en los diversos sujetos que la reciben; 3) aun dentro de un mismo sujeto o individuo puede tener distinta intensidad y perfección.*

Esta proposición, como la siguiente, ataca directamente la posición de los protestantes.

LA PRIMERA PARTE (es distinta numéricamente en los diversos individuos).—Siendo la gracia habitual—según hemos visto—una forma intrínseca e inherente al sujeto, por fuerza se tiene que multiplicar en los distintos sujetos que la reciben. Es la ley general de la multiplicación numérica de los accidentes. Es, además, una doctrina definida en el concilio Tridentino, el cual dice que *cada uno recibe su gracia*: «iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam» (D 799).

LA SEGUNDA PARTE (tiene o puede tener distinta perfección en los diversos sujetos).—La forma se infunde siempre en proporción con la preparación que la precedió. Si la preparación es igualmente intensa en varios sujetos, la forma se participa en ellos con igualdad de intensidad. Tal sucede con los párvulos, que reciben la gracia en el bautismo (3 q.69 a.8). Pero, cuando la preparación previa para la gracia es distinta en diversos sujetos, se participa en ellos diversamente, según la intensidad de la preparación. Y así leemos en el Evangelio que Dios da *a uno cinco*

talentos, a otro dos, y a otro uno, a cada cual según su capacidad (= preparación) [35].

El concilio Tridentino ha definido que cada uno recibe su gracia «según la medida del Espíritu Santo y *según su disposición y cooperación*» (D 799).

LA TERCERA PARTE (puede tener diversa perfección en el mismo sujeto).—Porque la gracia puede crecer y desarrollarse en un mismo sujeto por medio de las buenas obras. Es doctrina de fe definida también en el concilio Tridentino (D 803 834 842).

PROPOSICIÓN 4.ª—*La causa de esta diversidad de perfección en la gracia es doble: Dios y el libre albedrío de la criatura; pero Dios como causa primera, y el libre albedrío como causa segunda y próxima.*

Dijimos que la mayor o menor perfección de la gracia habitual depende inmediatamente de la diversa preparación para recibirla. Pero esta preparación es efecto de la gracia divina y del libre albedrío. Luego la mayor o menor perfección de la gracia habitual dependerá a un tiempo de Dios y del libre albedrío, aunque no de igual manera. En la preparación, Dios es primer motor y causa primera; el libre albedrío es sólo causa subordinada y segunda. Luego la diversidad de la preparación, y, consiguientemente, de la gracia habitual, dependerá ante todo y sobre todo del beneplácito de Dios, y secundariamente, y sólo en un plano muy inferior, de la cooperación del libre albedrío. Tal es la doctrina de la Sagrada Escritura, como aparece por los textos siguientes: *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo* (Eph. 4,7). *Todas estas cosas* (= gracias) *las obras el único y el mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere* (1 Cor. 12-11).

Tal es también la enseñanza del concilio Tridentino cuando dice que «cada uno recibe su gracia según la medida del Espíritu Santo, que distribuye a cada cual como quiere y según la disposición y cooperación de cada cual» (D 799).

Santo Tomás lo prueba por una hermosa analogía entre el orden sobrenatural y natural. En el orden natural, la diversidad de naturalezas y especies es *primo* y *per se* intentada y causada por Dios, como medio para manifestar sus infinitas y variadísimas perfecciones, fin primero y último a que se ordena toda la creación (1 q.47 a.1).

De parecida manera, en el orden sobrenatural, Dios quiere *primo* y *per se* la belleza y perfección de la Iglesia, que consiste en la diversidad y variedad de los dones sobrenaturales, que son también un reflejo de la vida sobrenatural y divina de la Santísima Trinidad. En consecuencia, Dios quiere los diversos grados de gracias habituales y mueve diversamente a las criaturas por sus auxilios actuales con la intención de obtener esa multiplicidad y diversidad de grados en sus dones habituales, y con ella y por ella la perfección y belleza de su Cuerpo místico, la Iglesia. Por lo dicho en el artículo anterior se comprende fácilmente que la intensidad de la gracia habitual responde *siempre* e *infaliblemente* a la intensidad de la preparación próxima o última, o sea, a la intensidad de la caridad y del dolor. *Ordinariamente* responde también a la intensidad de la preparación *remota* e *imperfecta*, pero no *necesariamente*, pues Dios puede, si así le place, causar un acto de amor muy intenso en quien sólo se había preparado remotamente con languidez y flojedad,

[35] 2-2 q.24 a.3 ad 1; *In Mt.* c.25.

como puede también producir la disposición última sin que haya precedido la remota.

La mayor o menor perfección de la gracia consumada en la gloria

PROPOSICIÓN 5.ª—*La gracia consumada de la gloria, o simplemente la gloria: 1) es numéricamente distinta en cada uno de los bienaventurados; 2) es diversa en perfección o intensidad según la diversidad de los méritos hechos en esta vida; 3) en un mismo bienaventurado es siempre la misma, sin posibilidad de aumento.*

LA PRIMERA PARTE (distinción numérica de la gloria).—La gloria, *objetivamente* considerada, es la misma en todos los bienaventurados: es la mismísima y única esencia divina, la que constituirá el objeto de todos los bienaventurados.

Pero la gloria, *formal* y *subjetivamente* considerada, se multiplica numéricamente en cada uno de los bienaventurados. Cada bienaventurado tiene una visión facial de Dios y un *lumen gloriae* numéricamente distinto. Porque la visión, como el *lumen gloriae*, son accidentes del bienaventurado, que por fuerza se multiplican con los individuos o personas.

LA SEGUNDA PARTE (es diversa en intensidad y perfección según los méritos).—Los protestantes sostienen la igualdad absoluta de la gloria en perfección e intensidad. La doctrina de la Iglesia, solemnemente definida en el concilio Florentino, es que la gloria es diversa en los bienaventurados según la diversidad de los méritos (D 693). Puede suceder que dos o más bienaventurados sean iguales en gloria, si tienen paridad de méritos, o carecen de méritos personales, como sucede en los párvulos muertos después del bautismo y antes del uso de la razón. Pero, si los méritos finales y perseverantes son desiguales, desiguales serán también los grados de gloria.

Como la raíz del mérito es la caridad, lo mismo da decir que el grado de gloria corresponde a los méritos hechos durante el estado de viador que decir que corresponde al grado de caridad con que se parte de este mundo (1 q.12 a.6; 1-2 q.5 a.2).

LA TERCERA PARTE (no admite grados en un mismo sujeto).—La gloria *esencial*, consistente en la visión intuitiva de la esencia divina, no admite grados: es siempre y eternamente la misma en cada bienaventurado. La vida de la gloria es vida *eterna* y *absolutamente inmutable* (1 q.12 a.10).

La gloria *accidental* de los bienaventurados puede tener variaciones y admitir aumento.

ARTICULO 5

El conocimiento del estado de gracia

El problema que en este artículo se plantea es éste: ¿Puede el hombre saber con certeza que él está en estado de gracia o que él tiene la gracia y la caridad?

El conocimiento cierto de una cosa puede obtenerse por un doble camino: o por vía de divina revelación o por investigación personal y propia. La revelación divina puede ser privada o especial y universal o católica; y esta última se subdivide en inmediata, o de fe divina, y mediata, o de certeza teológica.

El conocimiento cierto de una cosa por investigación personal y propia puede ser *a priori* y *a posteriori*; y este último, o por los efectos propios de la causa o por ciertos signos o señales que permiten conjeturar con mayor o menor certeza la existencia y naturaleza de la causa. He aquí en un breve esquema todas estas clases de conocimiento seguro y cierto:

- El conocimiento de una cosa se puede tener .....
  - I. *Por revelación divina* .....
    - 1) Universal o católica, oficial o pública .....
      - *a)* Inmediata = Fe divina.
      - *b)* Mediata = Teología.
    - 2) Privada o especial, hecha a alguna persona particular.
  - II. *Por propia industria e investigación* .....
    - 1) *A priori* = Por las causas.
    - 2) *A posteriori*.
      - a) Por los efectos propios.
      - b) Por ciertos signos o señales extrínsecos.

I. EL CONOCIMIENTO DEL ESTADO DE GRACIA POR VÍA DE REVELACIÓN DIVINA

A) Por revelación privada

PROPOSICIÓN 1.ª—*El justo puede saber con certeza absoluta, incluso de fe divina, que está en estado de gracia, si Dios tiene a bien revelárselo.*

Que Dios pueda hacer esta revelación *privada*, no ofrece ningún género de duda; tampoco cabe duda de que, hecha esta revelación, la persona con ella agraciada pueda tener certeza absoluta, e incluso de fe divina, basada en la divina revelación.

Por la Sagrada Escritura nos consta que esta revelación privada fué hecha repetidas veces. A la Virgen María la saluda el ángel con aquellas palabras: «Ave, gratia plena» (Lc. 1,28). La mujer pecadora oye de la boca de Jesús aquellas consoladoras palabras: «Tus pecados te son perdonados» (Lc. 7,48). Iguales palabras se dirigen al paralítico: «Confía, hijo: tus pecados te son perdonados» (Mt. 9,2). El buen ladrón ovó palabras de perdón y de eterna salvación: «Hoy serás conmigo en el paraíso» (Lc. 23,43).

Manifiesta Dios a ciertas almas su estado de gracia para que, teniendo esta seguridad, emprendan obras grandes y difíciles y lleven con resignación y alegría las muchas y graves penalidades de la vida (*hic*, in c.).

B) Por revelación oficial y pública

Los protestantes sostienen sobre este particular: 1) que el cristiano *puede* tener certeza de fe divina de su estado de gracia; 2) *debe* creer con esta fe divina que está justificado; 3) esta seguridad absoluta de su estado en gracia *basta* para su justificación.

Ambrosio Catharino, siguiendo en esto las huellas de Juan Bacón, enseña que el justo puede tener *certeza teológica* de su estado de gra-

cia. El justo llegaría a esta certeza teológica por un sencillo raciocinio: Todo el que recibe dignamente el sacramento del bautismo o de la penitencia está en estado de gracia. Ahora bien, yo—arguye el justo—he recibido *dignamente* el sacramento del bautismo o el de la penitencia. Luego estoy en estado de gracia. La premisa mayor es de fe divina; la menor nos puede constar con *certeza moral,* pues puede uno saber ciertamente si se acercó—o no—con las debidas disposiciones. Luego puede tener certeza teológica de la conclusión: estoy en estado de gracia.

PROPOSICIÓN 2.ª—*Nadie puede saber que está en estado de gracia ni con certeza de fe divina inmediata ni con certeza teológica.*

PRIMERA PARTE (no se puede dar certeza de fe divina inmediata).—Se demuestra:

POR LA SAGRADA ESCRITURA.—«No sabe el hombre si es objeto de amor o de odio» (Eccl. 9,1). «Aun del pecado expiado no vivas sin temor, y no anadas pecados a pecados» (Ecc.. 5,5). «¿Quién puede decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado?» (Prov. 20,9). «Quién podrá conocer sus pecados? Absuelveme de los que se me ocultan» (Ps. 18,13). «Estoy cierto de que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor» (1 Cor. 4,4).

POR LA AUTORIDAD DEL CONCILIO TRIDENTINO.—El concilio Tridentino ha condenado y anatematizado a todo el que diga que la fe en la propia justificación es necesaria para ser justificado o que la justificación consiste en esta fe absoluta en la remisión de los propios pecados (D 822-824), como también al que diga que cabe certeza de fe de haber conseguido la justificación (D 802).

ARGUMENTO DE RAZÓN.—Es cierto que todo fiel cristiano debe creer con fe divina que todo el que recibe el sacramento del bautismo o el de la penitencia *debidamente, dignamente, con las debidas disposiciones,* «*sicut oportet*», obtiene la gracia divina. Pero la divina revelación no nos dice si en cada caso particular se han recibido o no con las debidas disposiciones. Por consiguiente, nadie puede saber por la divina revelación que recibió la gracia por el sacramento del bautismo o por el de la penitencia.

SEGUNDA PARTE (tampoco puede darse certeza teológica del estado de gracia).—Infiérese esta segunda parte de los mismos testimonios de la Escritura aducidos para probar la primera. El concilio Tridentino dice que el justificado puede *temer de su propia gracia* (D 802), lo cual no tendría lugar si hubiera certeza teológica de haberla conseguido.

Nada prueba el argumento propuesto por Catharino, toda vez que de la menor del argumento no podemos tener certeza absoluta. Luego la certeza de la conclusión no puede ofrecer mayores garantías, porque *peiorem sequitur semper conclusio partem.*

Téngase muy presente que las disposiciones convenientes para recibir la gracia son también *sobrenaturales,* y, por tanto, fuera del ámbito de la humana experiencia.

II. El conocimiento del estado de gracia por propia investigación o propia industria

A) Conocimiento de la gracia por su propia causa y propios efectos

PROPOSICIÓN 3.ª—*El hombre no puede conocer con certeza su estado de gracia ni por la causa propia de la gracia ni por sus propios efectos.*

No puede conocerlo por sus propias causas, porque la causa eficiente y final de la gracia es Dios, autor del orden sobrenatural, que trasciende todo humano conocimiento, según aquello de la Escritura: *Pasa ante mí, y yo no le veo; se aleja de mí, y yo no lo advierto* (Iob 9,11).

Tampoco puede conocerlo por sus propios efectos, porque éstos son sobrenaturales, como la misma gracia, y, por lo mismo, tan inaccesibles a la razón como ella.

B) Conocimiento del estado de gracia por los signos o señales exteriores

Por estos signos o señales exteriores se puede llegar a obtener certeza *moral* del estado de gracia. Pero la certeza moral admite muchos grados, de los cuales tres son los principales. *Primero*, certeza *moral estrictísima* o *propiísima*, la cual excluye no sólo el acto, sino además *la posibilidad* de dudar de la verdad de una cosa. Tal es la certeza que tiene de la existencia de Roma o de Berlín quien nunca ha estado en estas ciudades. *Segundo*, la certeza moral *estricta*, o *propia*, que excluye el hecho de una duda prudente, pero no la posibilidad de la misma. *Tercero*, la certeza moral en sentido lato, o la conjetural, que no excluye el hecho de una prudente duda sobre la verdad que se admite.

¿Con cuál de estas certezas puede el hombre conocer que está en estado de gracia? Comúnmente, los teólogos sostienen, contra Ruardo Tapper, Vega y D. Soto, que no cabe certeza *moral estrictísima*, que excluya hasta la posibilidad de toda prudente duda. Todos admiten que puede darse una certeza moral en sentido lato del estado de gracia, y están muy divididos entre sí sobre si cabe o no certeza moral *estricta* o *propia*.

PROPOSICIÓN 4.ª—*No cabe certeza moral estrictísima o propiísima del estado de gracia, pero sí puede darse certeza moral en sentido lato y amplio de dicho estado.*

LA PRIMERA PARTE (no cabe certeza moral estrictísima del estado de gracia).—Esto parece inferirse de los testimonios de la Escritura arriba citados. El concilio Tridentino enseña que el justo «puede temer y temblar de su propia gracia» (D 802). Luego cabe siempre la *posibilidad* de la duda, que no puede tener lugar en la certeza moral estrictísima.

De hecho, muchos santos, muy encumbrados en los caminos de la perfección y de la santidad, se sentían atormentados por la angustia de esta duda.

LA SEGUNDA PARTE (puede darse certeza moral en sentido lato y amplio).—Es ésta una verdad enseñada en la Sagrada Escritura y repetida por los Santos Padres.

He aquí algunos testimonios de la Escritura. San Pablo nos dice: *El Espíritu mismo da testimonio a nuestra alma de que somos hijos de Dios* (Rom. 8,16). *Nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia* (2 Cor. 1,12). No está menos explícito el apóstol San Juan: *Sabemos*

que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos (1 Io. 3,14). *El que guarda sus mandamientos permanece en Dios, y Dios en él; y nosotros conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha dado* (1 Io. 3,24). *Sabemos que somos de Dios, mientras que el mundo todo está bajo el maligno* (1 Io. 5,19).

Los Santos Padres determinan más en concreto las diversas señales en que podemos conocer que estamos en gracia de Dios. Santo Tomás ha reducido estas señales a tres [32]:

1.ª *Testimonio de la buena conciencia,* que entraña:
   1) No tener conciencia de pecado mortal.
   2) Dolor sincero de los pecados cometidos.
   3) Propósito de la enmienda y santo horror al pecado mortal.
   4) Cumplimiento de los divinos preceptos.
   5) Victoria de las tentaciones.
   6) Amor de las virtudes.
   7) Esfuerzo e interés por evitar los pecados veniales.

2.ª *Deleitarse en Dios y en las cosas divinas,* que implica:
   1) Gusto en leer libros santos y en oír la palabra de Dios.
   2) Devoción al Santísimo Sacramento y a la Virgen Santísima.
   3) Frecuencia de los sacramentos.
   4) Ejercicio de la oración mental.

3.ª *Desprecio de las cosas mundanas,* que supone:
   1) No tener apego a las cosas de la tierra.
   2) No sentir gusto en las vanidades del mundo.
   3) Huir las ocasiones y peligros de pecar.

Esta certeza admite una serie de grados casi infinita. A medida que estas señales van creciendo en número y en intensidad, se va también robusteciendo la certeza del estado de gracia. Y puede llegar el caso en que un alma tales señales sienta de la presencia de Dios en su alma, que ya no pueda dudar de que está unida a Dios por el amor y la caridad. Tiene este fenómeno lugar en algunas almas místicas, en quienes el don de sabiduría actúa de una manera predominante y casi continua. Este don, por ser sobrenatural, puede experimentar los efectos sobrenaturales causados por Dios en el alma; y por ser intelectual, entraña certeza del objeto que se conoce, se gusta y se experimenta (*hic,* ad 2). Habría entonces certeza del estado de gracia, aun sin especial revelación, pero como caso excepcional, y no como regla general. Aun en el caso de estas mismas almas privilegiadas conviene advertir que Dios se retira a veces, o mejor, se oculta, dejándolas sumidas en un abismo de incertidúmbre y de inquietud.

Los efectos de la gracia divina

Dos son los efectos de la gracia divina: uno es efecto de la gracia divina *operante,* que es la justificación (q.113); y otro efecto de la gracia *cooperante,* el mérito (q.114).

---

[32] *Hic; In Sent.* 4 d.9 a.3 q.ª2.

CUESTION 112

(In quinque articulos divisa)

De causa gratiae

De la causa de la gracia

Después de lo dicho, debemos considerar la causa de la gracia.

Acerca de esto investigaremos cinco cosas.

Primera: si sólo Dios es causa eficiente de la gracia.

Segunda: si se requiere alguna disposición para la gracia mediante un acto de la libertad por parte de quien la recibe.

Tercera: si tal disposición puede ser una necesidad para la gracia.

Cuarta: si la gracia es igual en todos.

Quinta: si el hombre puede saber que posee la gracia.

Deinde considerandum est de causa gratiae (cf. q.109 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae.

Secundo: utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam, per actum liberi arbitrii.

Tertio: utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam.

Quarto: utrum gratia sit aequalis in omnibus.

Quinto: utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULO 1

Utrum solus Deus sit causa gratiae [a]

Si solamente es Dios causa de la gracia

Dificultades. Parece que no sólo es Dios causa de la gracia.

1. Se dice en San Juan: "La gracia y la verdad fué hecha por Jesucristo". Pero en el nombre de Jesucristo se entiende no sólo la naturaleza divina, que asume, sino también la naturaleza creada asumida. Luego hay alguna criatura que puede ser causa de la gracia.

2. Entre los sacramentos de la nueva ley y los de la antigua se señala esta diferencia: que los sacramentos de la nueva ley causan la gracia; los de la antigua solamente la significaban. Pero los sacramentos de la nueva ley son ciertos elementos visibles. Luego no sólo es Dios causa de la gracia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiae.

1. Dicitur enim Io. 1,17: "Gratia et veritas per Iesum Christum facta est". Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiae.

2. Praeterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novae legis sunt quaedam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

---

[a] 3 q.62 a.1; q.64 a.1; *Sent.* 1 d.14 q.3; d.40 q.4 a.2 ad 3; 2 d.26 a.2; 4 d.5 q.1 a.3 q.1; *De verit.* q.27 a.3; *In Rom.* 5 lect.1.

3. Praeterea, secundum Dionysium in libro "Cael. hier." [1], angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores et etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

3. Según Dionisio, los ángeles purifican, iluminan y perfeccionan a los ángeles inferiores y también a los hombres. Pero la criatura racional se purifica, es iluminada y perfeccionada por la gracia. Luego no sólo es Dios causa de la gracia.

Sed contra est quod in Ps. 83, 12 dicitur: "Gratiam et gloriam dabit Dominus".

Por otra parte, en los Salmos se dice: "La gracia y la gloria dará el Señor".

Respondeo dicendum quod nulla res agere potest ultra suam speciem: quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid ignIat nisi solus ignis.

Respuesta. Ninguna cosa puede obrar más allá de su especie, porque necesariamente la causa es siempre mejor que el efecto. Pero el don de la gracia excede el poder de la naturaleza creada, ya que no es otra cosa que una participación de la naturaleza divina, que excede toda otra naturaleza. Por consiguiente, es imposible que una criatura cause la gracia, y, por lo tanto, es necesario que sólo Dios deifique—comunicando la unión de la naturaleza divina por cierta participación de semejanza—, como es imposible que algo que no sea fuego queme.

Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est "sicut quoddam organum divinitatis eius"; ut Damascenus dicit, in III libro [2]. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Soluciones. 1. La humanidad de Cristo es "como un órgano de su divinidad", dice el Damasceno. Pero el instrumento no causa la acción del agente principal con poder propio, sino con el poder del agente principal. Luego la humanidad de Cristo no causa la gracia con poder propio, sino con el poder de la divinidad que le está unida; por lo cual las acciones de la humanidad de Cristo son saludables.

Ad secundum dicendum quod, sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis;

2. Así como en la misma persona de Cristo la humanidad causa nuestra salvación por la gracia, obrando el poder divino como agente principal, del mismo modo en los sacramentos de la nueva ley—que se derivan de Cristo—la gracia es causada instrumentalmente por los mismos sacramentos, pero como causa principal por el poder del Espíritu Santo, que

[1] C.3 § 2: MG 3,165; c.4 § 2: MG 3,180; c.7 § 3: MG 3,209; c.8 § 2: MG 3,240.
[2] *De fide orth.*, c.19: MG 94,1080.

obra en los sacramentos, según aquello de San Juan: "Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo", etcétera.

3. El ángel purifica, ilumina y perfecciona a otro ángel o al hombre a manera de cierta instrucción, no justificando por la gracia. De aquí que diga Dionisio que "tal purificación, iluminación y perfección no es otra cosa que la participación de la ciencia divina".

secundum illud Io. 3,15: "Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto", etc.

Ad tertium dicendum quod angelus purgat, illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cuiusdam; non autem iustificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, 7 cap. "De div. nom."[3], quod huiusmodi "purgatio, illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinae scientiae assumptio".

ARTICULO 2

Utrum requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis [a]

Si se requiere alguna preparación o disposición para la gracia por parte del hombre

Dificultades. Parece que no se requiere ninguna preparación o disposición para la gracia por parte del hombre.

1. Como dice el Apóstol, "al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda". Pero la preparación del hombre por su libertad no se hace sino mediante una operación. Luego desaparecería la noción de gracia.

2. El que está pecando no se prepara a tener la gracia. Pero a algunos que estaban pecando se les ha dado la gracia, como consta de San Pablo, que alcanzó la gracia mientras estaba "respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor". Luego ninguna preparación se requiere para la gracia por parte del hombre.

3. El agente de poder infinito no requiere disposición en la materia, puesto que ni la misma materia requiere, como aparece en la creación, a la cual se compara la colación de la gracia, que el Apóstol llama "nueva criatura". Pero, como dijimos,

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis.

1. Quia ut Apostolus dicit, Rom. 4,4, "ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum". Sed praeparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiae.

2. Praeterea, ille qui in peccato progreditur, non se praeparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia: sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est dum esset "spirans minarum et caedis in discipulos Domini", ut dicitur Act. 9,1. Ergo nulla praeparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia: cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet; cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur "nova creatura", ad Gal. ult., 15. Sed solus Deus, qui est infinitae

---

[a] Infra q.113 a.3; *Sent.* 4 d.17 a.2 q.ª1.2; *In Hebr.* 12 lect.3; *In Io.* 4 lect.2.

[3] Cf. *De cael. hier.* c.7 § 3: MG 3,209.

virtutis, gratiam causat, ut dictum est (a.1). Ergo nulla praeparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

sólo Dios, que tiene poder infinito, causa la gracia. Luego ninguna preparación se requiere por parte del hombre para conseguir la gracia.

Sed contra est quod dicitur Amos 4,12: "Praepararе in occursum Dei tui, Israel". Et I Reg. 7 3 dicitur: "Praeparate corda vestra Domino".

Por otra parte, dice Amós: "Prepárate para el encuentro de tu Dios, Israel". Y en otro lugar: "Preparad vuestros corazones al Señor".

Respondeo dicendum quod, sicut supra[4] dictum est, gratia dupliciter dicitur: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praevenions divinum auxilium: sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo: et quantum ad hoc, dicitur homo se praeparare, secundum illud Prov. 16,1: "Hominis est praeparare animum". Et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium: et secundum hoc, dicitur "a Deo voluntas hominis praeparari"[5] et "a Domino gressus hominis dirigi" (Ps. 36,23).

Respuesta. Como hemos dicho, la gracia se toma en dos sentidos: a veces significa el mismo don habitual de Dios; otras, el auxilio de Dios, que mueve al alma al bien. Tomada en el primer sentido, se exige para la gracia alguna preparación de la gracia, porque ninguna forma puede existir sino en la materia dispuesta. Pero, si hablamos de la gracia en cuanto que significa el auxilio de Dios que mueve al bien, entonces ninguna preparación se requiere por parte del hombre como algo que previniese al auxilio divino; sino más bien cualquier preparación que pueda haber en el hombre proviene del auxilio de Dios, que mueve al alma al bien. Según esto, el mismo movimiento bueno del libre albedrío, mediante el cual uno se prepara a recibir el don de la gracia, es acto del libre albedrío movido por Dios, y en este sentido se dice que el hombre se prepara, conforme al proverbio: "Del hombre es preparar el ánimo". Y tiene lugar principalmente moviendo Dios el libre albedrío; en este sentido se dice que "la voluntad del hombre es preparada por Dios" y que "los pasos del hombre son dirigidos por Dios".

Ad primum ergo dicendum quod praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria; sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur.—Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta,

Soluciones. 1. Hay cierta preparación del hombre para obtener la gracia, que se da al mismo tiempo que la infusión de la gracia. Tal operación es ciertamente meritoria, pero no de la gracia, que ya se posee, sino de la gloria, que aun no se posee.—Mas hay otra preparación imper-

[4] Q.109 a.2,3,6,9; q.110 a.2; q.111 a.2.
[5] Prov. 8,35 (iuxta versiones LXX).

fecta a la gracia, que a veces precede al don de la gracia santificante, y que, sin embargo, se alcanza por la moción de Dios. Pero ésta no basta para el mérito en el hombre no justificado aún por la gracia, porque ningún mérito puede haber, a no ser por la gracia, como luego diremos.

2. Como el hombre no puede prepararse a la gracia sino previniéndole y moviéndole Dios al bien, no importa que uno llegue a la perfecta preparación en un instante o poco a poco, pues dice la Escritura que "fácil cosa es al Señor enriquecer al pobre en un instante". Sucede a veces que Dios mueve al hombre a algún bien, aunque no perfecto, y tal preparación precede a la gracia; pero otras veces en un instante le mueve al bien y en seguida el hombre recibe la gracia, según el dicho de San Juan: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí". Así sucedió a San Pablo, que, cuando estaba pecando, de pronto fué movido perfectamente por Dios su corazón, oyendo, aprendiendo y convirtiéndose, y por eso al instante consiguió la gracia.

3. El agente de infinito poder no exige materia o disposición de la materia como presupuesta por la acción de otra causa. Sin embargo, es necesario que, conforme a la condición de la cosa que ha de ser causada, cause en ella la materia y la debida disposición para la forma. De igual manera, para que Dios infunda la gracia en el alma, ninguna preparación se exige que El mismo no realice.

quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato: quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (q.114 a.2).

Ad secundum dicendum quod, cum homo ad gratiam se praeparare non possit nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat: dicitur enim Eccli. 11,23, quod "facile est in oculis Dei subito honestare pauperem". Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito homo gratiam accipit; secundum illud Io. 6,45: "Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me". Et ita contigit Paulo: quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo et addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum quod agens infinitae virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione. Sed tamen oportet quod, secundum conditionem rei causandae, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULO 3

Utram necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est [a]

Si necesariamente se da la gracia a quien se prepara a ella o hace todo lo que puede

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex necessitate detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

1. Quia super illud Rom. 5,1, "Iustificati ex fide pacem habemus", etc., dicit Glossa [b]: "Deus recipit eum qui ad se confugit: aliter esset in eo iniquitas". Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo impossibile est quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro "De casu diaboli" [7], quod ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Praeterea, bonum est communicativum sui; ut patet per Dionysium, in 4 cap. "De div. nom." [8] Sed bonum gratiae est melius quam bonum naturae. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur praeparanti se ad gratiam.

Sed contra est quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum; secundum illud Ier. 18, 6: "Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea". Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit praeparatum. Ergo ne-

Dificultades. Parece que necesariamente se da la gracia a quien se prepare a ella o hace todo lo que está en su poder.

1. Sobre el texto del Apóstol: "Justificados por la fe, tenemos paz", etcétera, dice la Glosa: "Dios recibe a quien a El se acoge; de otra manera, habría en El iniquidad". Pero es imposible que haya en Dios iniquidad. Luego es imposible que Dios no reciba a quien a El se acoge; por lo tanto, recibe éste necesariamente la gracia.

2. Dice San Anselmo que la causa por la cual Dios no concedió al diablo la gracia es porque no quiso recibirla ni se preparó. Pero, quitada la causa, es necesario quitar el efecto. Luego, si uno quiere recibir la gracia, necesariamente debe dársele.

3. El bien es de suyo comunicativo, como consta por Dionisio. Pero el bien de la gracia es mejor que el de la naturaleza. Por consiguiente, como la forma natural necesariamente viene a la materia dispuesta, parece que con más razón se da necesariamente la gracia a quien a ella se preparaba.

Por otra parte, el hombre se compara a Dios como el barro al alfarero, según las palabras de Jeremías: "Como el barro en manos del alfarero, así vosotros en mi mano". Pero el barro no recibe del alfarero necesariamente la forma, por mucho que

---

[a] *Sent.* 4 d.17 q.1 a.2 q.ª3.
[b] *Ordin. super Rom.* 3,22 (ML 114,480); cf. RABANUM MAURUM, *Enarr. in Ep. Pauli* l.2 c.3: ML 111,1341.
[7] C.3: ML 158,328.
[8] § 20: MG 3,719; cf. § 1,4: MG 3,694.698. S.TH., lect.3.

esté preparado. Luego ni el hombre recibe de Dios necesariamente la gracia, por mucho que se prepare.

Respuesta. Como hemos dicho anteriormente, la preparación del hombre a la gracia proviene de Dios como motor y del libre albedrío como cosa movida. Puede considerarse de dos maneras la preparación: primera, en cuanto que proviene del libre albedrío; en este sentido, ninguna necesidad implica para la consecución de la gracia, porque el don de la gracia excede toda preparación del poder humano. — Segunda, en cuanto que proviene de Dios, que mueve, en esta acepción implica necesidad para aquello a lo cual ha sido ordenada por Dios; no una necesidad de coacción, sino de infalibilidad, pues la intención de Dios no puede fallar, según dice también San Agustín que "por los beneficios de Dios ciertamente se salvan todos los que se salvan. Por consiguiente, si está en la intención de Dios que el hombre—cuyo corazón mueve — reciba la gracia, infaliblemente lo consigue, según aquello de la Escritura: "Todo el que oyó a mi Padre y recibió su enseñanza, viene a mí".

Soluciones. 1. La Glosa habla de aquel que se acoge a Dios por un acto meritorio de su libertad, que ya está informada por la gracia, a quien, si no recibiera, iría contra la justicia, que El mismo estableció.—O, si habla del movimiento de la libertad anterior a la gracia, se refiere a que el mismo acogerse el hombre a Dios se debe a la moción divina, la cual es justo que no falle.

2. La causa primera del defecto de la gracia está en nosotros; pero la causa primera de la colación de la gracia está en Dios, según la Escritura: "La perdición es tuya, Israel; tu auxilio sólo de mí procede".

3. Tampoco en las cosas naturales consigue la forma necesariamen-

quo homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se praeparet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem: quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. — Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro "De praedest. sanct." [1], quod "per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur". Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Io. 6,45: "Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me".

Ad primum ergo dicendum quod glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii iam per gratiam informati: quem si non reciperet, esset contra iustitiam quam ipse statuit.— Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam: quam iustum est non deficere.

Ad secundum dicendum quod defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo; secundum illud Os. 13,9: "Perditio tua, Israel: tantummodo ex me auxilium tuum".

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus dis-

[1] *De dono persev.* c.14: ML 45,1014.

positio materiae non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat.

te la disposición de la materia, a no ser con el poder del agente que causa la disposición.

ARTICULO 4

Utrum gratia sit maior in uno quam in alio [a]

Si la gracia es mayor en uno que en otro

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit maior in uno quam in alio.

1. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est (q.110 a.1). Sed Sap. 6,8 dicitur: "Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter est illi cura de omnibus". Ergo omnes aequaliter gratiam ab eo consequuntur.

2. Praeterea, ea quae in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur: quia coniungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non ergo est maior in uno quam in alio.

3. Praeterea, gratia est vita animae, ut supra (q.110 a.1 ad 2) dictum est. Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est quod dicitur ad Eph. 4,7: "Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi". Quod autem mensuratum datur, non omnibus aequaliter datur. Ergo non omnes aequalem gratiam habent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.52 a.1,2; q.66 a.1,2) dictum est, habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad maius bonum ordinatur: aliam vero ex parte subiecti, quod magis vel minus participat habitum inhaerentem. Secundum igitur primam magnitudinem, gratia gratum faciens non potest esse maior et minor: quia gratia se-

Dificultades. Parece que la gracia no es mayor en uno que en otro.

1. La gracia, como hemos dicho, es causada en nosotros por el amor divino. Pero se dice en la Escritura: "El ha hecho al pequeño y al grande e igualmente cuida de todos". Luego todos consiguen igualmente la gracia de El.

2. Las cosas que están en su perfección máxima, no admiten más y menos. Pero la gracia está en la cúspide de la perfección, porque une con el último fin. Luego no admite más y menos; por consiguiente, no es mayor en uno que en otro.

3. La gracia es la vida del alma, como antes dijimos. Pero el vivir no se predica según un grado mayor o menor. Luego tampoco la gracia.

Por otra parte está lo que dice el Apóstol: "A cada uno se ha dado la gracia en la medida del don de Cristo". Pero lo que se da con medida no se da igual a todos. Luego no todos tienen igual grado de gracia.

Respuesta. Como antes hemos dicho, el hábito puede tener una doble magnitud: una por parte del fin u objeto, y en este sentido se dice que una virtud es más noble que otra conforme se ordena a un bien mayor; otra por parte del sujeto, que participa más o menos el hábito inherente. Atendiendo a la primera magnitud, la gracia santificante no puede ser mayor y menor, pues la gracia, por su misma naturaleza, une

[a] Supra q.66 a.2 ad 1.

al hombre con el sumo bien, que es Dios. Pero, por parte del sujeto, la gracia puede recibir más o menos, en cuanto que uno es adornado con los resplandores de la gracia con más perfección que otro.

La razón de esta diversidad se debe en parte a quien se prepara a la gracia, puesto que quien mejor se prepara más plenitud recibe. Pero no es ésta la razón primaria de esta diversidad, porque la preparación a la gracia no es del hombre, sino en cuanto que su libre albedrío es preparado por Dios. De aquí que la causa primaria de esta diversidad se ha de tomar por parte del mismo Dios, que dispensa de diversas maneras los dones de su gracia para que, por la diversidad de grados, resplandezcan la belleza y perfección de la Iglesia, como también puso diversos grados de seres para que resultara la perfección del universo. De donde el Apóstol, después que había dicho: "A cada uno le ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo", enumeradas diversas gracias, añade: "para la perfección consumada de los santos, para la edificación del cuerpo de Cristo".

Soluciones. 1. El cuidado que Dios tiene de las cosas puede considerarse de dos maneras. De una manera, en cuanto al mismo acto divino, que es simple y uniforme, y, así considerado, es igual para todos, porque con un simple acto dispensa los mayores dones y los más pequeños.—De otra manera puede considerarse atendiendo a las cosas que en las criaturas provienen del cuidado divino, y, así considerado, hay desigualdad, ya que Dios, con su administración, a unos dispensa grandes dones, a otros pequeños.

2. La razón se refiere al primer modo de magnitud de la gracia. Según él, no puede ser mayor la gracia por ordenar a un bien mayor, sino porque ordena más o menos a un mismo bien, que ha de ser participado según sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis vel minus: prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius.

Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam: qui enim se magis ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis: quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat: sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Eph. 4, postquam dixerat (v.7), "Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi", enumeratis diversis gratiis, subiungit (v. 12): "ad consummationem sanctorum, in aedificationem corporis Christi.

Ad primum ergo dicendum quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo, quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis. Et secundum hoc, aequaliter se habet eius cura ad omnes: quia scilicet uno actu et simplici et maiora et minora dispensat.—Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt. Et secundum hoc invenitur inaequalitas: inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora providit dona.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiae (cf. in c). Non enim potest gratia secundum hac mai r esse, quod ad malus bonum ordinet: sed ex eo quod magis vel minus

ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis secundum participationem subiecti, et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad tertium dicendum quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis: et ideo non recipit magis et minus. Sed vitam gratiae participat homo accidentaliter: et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

cipado más o menos. Y así puede darse diversidad de intensión o de atenuación según la participación del sujeto, tanto en la misma gracia como en la gloria final.

3. La vida natural pertenece a la substancia del hombre, y por eso no recibe más o menos; pero el hombre participa accidentalmente la vida de la gracia, por lo cual puede tener más o menos.

ARTICULO 5

Utrum homo possit scire se habere gratiam [a]

Si el hombre puede saber que está en gracia

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam.

1. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animae est eorum quae sunt in anima per sui essentiam; ut patet per Augustinus. XII "Super Gen. ad lit." [10] Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Praeterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere; secundum illud Sap. 7,17: "Dominus dedit mihi horum quae sunt veram scientiam". Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Praeterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra: quia secundum Apostolum, ad Eph. 5,13, "omne quod manifestatur, lumen est". Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia quae est spirituale lumen.

4. Praeterea, Apostolus dicit I ad Cor. 2,12: "Nos autem non

Dificultades. Parece que el hombre puede saber que está en gracia.

1. La gracia está en el alma por su esencia. Pero el conocimiento del alma es ciertísimo acerca de aquellas cosas que están en ella por su esencia, como consta por San Agustín. Luego la gracia puede ser conocida con toda certeza por aquel que la posee.

2. Como la ciencia es un don de Dios, así lo es la gracia. Pero quien recibe la ciencia de Dios conoce que tiene la ciencia, según la Escritura: "El Señor me dió la ciencia verdadera de estas cosas que existen". Luego, por la misma razón, quien recibe la gracia de Dios conoce que tiene lá gracia.

3. La luz es más cognoscible que las tinieblas, porque, según el Apóstol, "todo lo que es manifestado, luz es". Pero el pecado, que es tiniebla espiritual, puede conocerlo con certeza quien está en pecado. Luego mucho más la gracia, que es luz espiritual.

4. Dice el Apóstol: "Nosotros no hemos recibido el espíritu del mun-

[a] *Sent.* 1 d.17 a.4; 3 d.23 q.1 a.2 ad 1; 4 d.9 q.1 a.3 q.2; d.21 q.2 a.2 ad 2; *De verit* q.10 a.10; *In I Cor.* 12 lect.1; 13 lect.2.

[10] C.25.31 ML 34.475-479.

do, sino el espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido". Pero la gracia es el principal don de Dios. Luego el hombre, que recibe la gracia por el Espíritu Santo, por el mismo Espíritu conoce que le ha sido concedida la gracia.

5. En el Génesis se dice a Abrahán en persona del Señor: "Ahora conocí que temes al Señor", es decir, "te hice conocer". Se habla ahí de un temor casto, que no se da sin la gracia. Luego el hombre puede conocer que está en gracia.

Por otra parte, dice la Escritura: "Nadie sabe si es digno de odio o de amor". Pero la gracia santificante hace al hombre digno del amor de Dios. Luego nadie puede saber si posee la gracia santificante.

Respuesta. De tres maneras puede conocerse una cosa. Primero, por revelación; de esta manera puede uno conocer que está en gracia. A veces se lo revela Dios a algunos por un privilegio especial, para que la seguridad les infunda gozo aún en esta vida y con más confianza y energía realicen grandes obras y soporten los males de la vida presente. Así se dijo a San Pablo: "Te basta mi gracia".

De otro modo conoce algo el hombre por sí mismo y con certeza. De esta manera nadie puede saber que está en gracia, pues no puede tenerse certeza de una cosa a no ser que pueda ser juzgada por su propio principio; así tenemos certeza de las conclusiones demostrativas por los principios universales indemostrables, pero nadie pueda saber que tiene la ciencia de alguna conclusión si ignora el principio. Siendo, pues, el principio de la gracia y su objeto el mismo Dios, que por su excelencia nos es desconocido, según lo de la Escritura: "Mira, Dios es tan grande que rebasa nuestra ciencia", no puede conocerse con certeza su presen-

spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui a Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis". Sed gratia est praecipuum donum Dei. Ergo homo qui accepit gratiam per Spiritum Sanctum, per eundem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Praeterea, Gen. 22,12, ex persona Domini dicitur ad Abraham: "Nunc cognovi quod timeas Dominum: idest, cognoscere te feci". Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 9,1: "Nemo scit utrum sit dignus odio vel amore". Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo, per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitas gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant: sicut Paulo dictum est, II ad Cor. 12,9: "Sufficit tibi gratia mea".

Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium: sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus; secundum illud Iob 36.26: "Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram". Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci

non potest; secundum illud Iob 9,11: "Si venerit ad me, non videbo eum: si autem ablerit, non intelligam". Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare utrum ipse habeat gratiam; secundum illud I ad Cor. 4,3 sq.: "Sed neque meipsum iudico: qui autem iudicat me, Dominus est".

Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam: inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. 2,17, "Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit": quia scilicet ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit, I ad Cor. 4,4: "Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum". Quia ut dicitur in Ps. 18,13: "Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me, Domine".

cia o ausencia en nosotros, según dice Job: "Si viene a mí, no le veo, y si se marcha, no lo advierto". Por consiguiente, el hombre no puede juzgar con certeza si él posee la gracia, según aquello del Apóstol: "Ni aun a mí mismo me juzgo; quien me juzga es el Señor".

En tercer lugar, se conoce algo a modo de conjetura mediante algunos signos. En este sentido puede uno conocer que está en gracia, en cuanto que experimenta que se goza de Dios y desprecia las cosas mundanas y en cuanto que no tiene conciencia de pecado mortal. De este modo se puede entender lo que contiene el texto sagrado: "Al que venciere le daré del maná escondido, que nadie conoce sino el que lo recibe", porque quien lo recibe lo conoce por cierta experiencia de dulcedumbre, que no experimenta quien no lo recibe. Este conocimiento es, no obstante, imperfecto. De aquí que diga el Apóstol: "De nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado", porque, como se dice en el Salmo, "¿quién será capaz de conocer los deslices? Absuélveme de los que se me ocultan".

Ad primum ergo dicendum quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

Soluciones. 1. Las cosas que están por su misma esencia en el alma, se conocen por un conocimiento experimental, en cuanto que el hombre experimenta por los actos los principios intrínsecos, como percibimos la voluntad al querer y la vida en los actos vitales.

Ad secundum dicendum quod de ratione scientiae est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam: et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo praedicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et

2. Propio de la ciencia es que el hombre tenga certeza de aquellas cosas que conoce por ciencia; y del mismo modo es propio de la fe que el hombre tenga certeza de aquellas cosas que conoce por fe. Y esto porque la certeza pertenece a la perfección del entendimiento, en el cual se asientan los dones indicados. Por eso, quienquiera que posea la ciencia o la fe, está cierto que la posee, mas no puede decirse lo mismo hablando de la gracia y la caridad y otros

dones semejantes que perfeccionen la potencia apetitiva.

3. El pecado tiene como principio y objeto el bien conmutable, que nos es conocido; mas el objeto o fin de la gracia nos es desconocido por la inmensidad de su luz, según aquello del Apóstol: "Habita una luz inaccesible".

4. El Apóstol habla allí de los dones de la gloria que se nos dan en la esperanza, y que conocemos ciertísimamente por la fe, aunque no conozcamos con certeza que poseemos la gracia, mediante la cual podemos merecerlos. — O puede decirse que habla del conocimiento privilegiado, que se da por revelación. De ahí que añada: "Nos ha revelado Dios por su Espíritu Santo".

5. Esas palabras que se dicen a Abrahán pueden referirse al conocimiento experimental, que se da por la manifestación de la obra, pues en esa obra que había realizado Abrahán pudo conocer experimentalmente que tenía temor de Dios. — O puede referirse también a la revelación.

caritate et aliis huiusmodi, quae perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem vel finis gratiae est nobis ignotum, propter sui luminis immensitatem; secundum illud I ad Tim. ult. 16: "Lucem habitat inaccessibilem".

Ad quartum dicendum quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriae, quae sunt nobis data in spe, quae certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri.—Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quae est per revelationem. Unde subdit (v.10): "Nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum".

Ad quintum dicendum quod illud etiam verbum Abrahae dictum, potest referri ad notitiam experimentalem, quae est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.—Vel potest etiam ad revelationem referri.

DE LA JUSTIFICACION DEL PECADOR

La cuestión de la justificación está manifiestamente dividida en dos partes: la primera (a.1-8) trata de la esencia de la justificación, y la segunda, de sus propiedades (a.9-10). La primera parte comienza por la definición de justificación (a.1) y se completa con el análisis de todos y cada uno de los elementos que la integran (a.2-8). Estos elementos integrantes son considerados primeramente por separado (a.2-6) y después simultáneamente en cuanto al orden que guardan entre sí (a.7-8). Como la justificación—según se determina en el artículo 1—es un movimiento del espíritu del estado de pecado al estado de justicia, sus elementos han de ser por fuerza los siguientes: *primero*, acción o movimiento del motor (a.2); *segundo*, movimiento del móvil (a.3-5); *tercero*, llegada del móvil al término del movimiento (a.6).

He aquí todos los artículos lógicamente ordenados en un breve esquema:

LA JUSTIFICACIÓN DEL IMPÍO

- I. Naturaleza de la justificación
  - A) Noción de la justificación = Movimiento del pecado a la justicia.
  - B) Elementos integrantes de la justificación
    - 1. Aisladamente .....
      - 1) Por parte del motor, Dios.
      - 2) Por parte del móvil.
        - a) En general = Si se requiere el movimiento del móvil.
        - b) En particular, movimiento .....
          - a) De acercamiento al fin.
          - b) De alejamiento del punto de partida.
      - 3) Por parte de la llegada al término.
    - 2. Conjuntamente .....
      - 1) Orden de tiempo entre estos elementos.
      - 2) Orden de causalidad o naturaleza entre los mismos.
- II. Propiedades de la justificación .....
  - 1) En cuanto a la cosa hecha = Si es la obra divina más perfecta.
  - 2) En cuanto al modo de causarla = Si es un hecho milagroso.

ARTICULO 1

Noción de la justificación

La palabra *justificación*, como otras mil de igual forma gramatical (v. gr., *purificación, santificación, deificación, crucifixión, mortificación, calefacción...*), pueden tomarse en tres sentidos diferentes. Primero, pueden tomarse *activamente*, y entonces significan la acción de un agente que justifica, o purifica, o santifica, o deifica, o crucifica..., o calienta.—*Segundo*, pueden también tomarse en sentido *pasivo*, en cuyo caso expresan el cambio o la transformación que sufre un sujeto o un móvil bajo la acción del agente o motor. El agua y el aire bajo la acción del fuego se van poco a poco calentando.—*Tercero*, pueden expresar la forma que el agente infunde en un móvil o en un sujeto, y por la cual lo va cambiando y transformando: es la acepción *formal* de estas palabras (*De verit.* q.28 a.1c.).

La justificación, tomada *activamente*, es la acción de Dios por la cual justifica al hombre pecador. La Sagrada Escritura la usa repetidas veces en esta acepción activa [1]. Tomada *pasivamente*, la justificación es el movimiento de la criatura racional hacia la justicia (Rom. 3,24). En su acepción *formal*, la justificación significa la forma que, recibida en el móvil, opera ese movimiento y transformación, constituyéndole en estado de justicia.

Aquí se toma la justificación *pasivamente*, como movimiento de la criatura racional hacia la justicia. Pero, dado que el movimiento recibe su especie del término *ad quem*, es preciso determinar qué se entiende por justicia en esa definición nominal, para poder aquilatar más y mejor el verdadero alcance y sentido de la justificación.

La justicia se toma unas veces por la virtud moral de justicia, que es una virtud determinada y particular, la cual impone la rectitud del orden en el acto humano en sus relaciones con los otros, sea en comparación con los otros hombres particulares, sea en comparación con el bien común de la sociedad. Pero otras veces significa la rectitud del orden en la disposición interior del hombre, en cuanto que pone orden entre las múltiples partes o potencias que integran el ser y el obrar del hombre. Existe orden en el interior del hombre cuando las potencias inferiores están sometidas a la razón, y ésta totalmente subordinada a Dios como a su último fin. En esta segunda acepción se encuentra usada muchas veces en la Sagrada Escritura: «Bienaventurados los que padecen persecución por la *justicia*, porque suyo es el reino de los cielos» (Mt. 5,10). «Si vuestra *justicia* no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt. 5,20). «Buscad primero el reino de Dios y su *justicia*, y todas estas cosas se os darán por añadidura» (Mt. 6,33). «Como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad para la iniquidad, así ahora entregad vuestros miembros al servicio de la *justicia* para la santidad» (Rom. 6,19).

La justicia en esta acepción implica totalidad e integridad de orden en el hombre, que se rompe con cualquier pecado mortal, que separa y aparta la mente de Dios y la convierte al bien conmutable y creado.

Cuando se dice que la justificación es movimiento hacia la justicia,

---

[1] Rom. 3,26; 4,5; 4,25; 5,18; 8,30.

se entiende de la justicia en su segunda acepción, por el orden existente en toda la actividad del hombre.

Este movimiento hacia la justicia puede verificarse de dos maneras diferentes: por modo de simple generación y por modo de movimiento en sentido riguroso. El movimiento por modo de simple generación es de la privación de una forma a la posesión de la misma, como en la generación humana hay un movimiento de no-hombre a hombre. El movimiento en sentido estricto y riguroso es *de contrario in contrarium*, como de caliente a frío o de frío a caliente, de blanco a negro o de negro a blanco.

La justificación por modo de simple generación es un movimiento de no-justicia a justicia. Tal fué la justificación de los ángeles, de nuestros primeros padres antes de la caída, y tal fué también la justificación de Cristo. En ellos no precedió el pecado a la justificación.

La justificación por modo de movimiento *de contrario in contrarium* es el movimiento de la injusticia, o de la iniquidad, o del pecado a la justicia. Es un movimiento de un contrario (el pecado) a otro contrario (la justicia). Cuando el alma pasa del estado de pecado al estado de justicia, se mueve, y este movimiento constituye la justificación. Es, pues, justificación el movimiento del alma del estado de pecado al estado de justicia (*hic*, in c.). O como dice el concilio de Trento: «Es el traslado del estado de hijo del primer Adán, en que nace todo hombre, al estado de gracia y de hijos adoptivos de Dios» (D 769).

Todo movimiento es un alejamiento del punto de partida, o término *a quo*, y un acercamiento al término *ad quem*. Luego la justificación es un alejamiento, por el afecto, del pecado, lo cual supone la remisión del mismo. Por consiguiente, la justificación entraña remisión de los pecados. Sin embargo, se define por orden a la justicia y no por orden al pecado, porque todo movimiento se especifica y se define por el término *ad quem*, y nunca por el término *a quo*.

En toda esta cuestión se trata siempre de la justificación por modo de movimiento *de contrario in contrarium*, o sea, de la justificación del pecador. Por eso Santo Tomás la titula *De iustificatione impii*.

LA JUSTIFICACIÓN IMPLICA REMISIÓN REAL Y VERDADERA DE TODOS LOS PECADOS MORTALES

La primera cuestión que nos plantea la noción de justificación es de saber si el pecador no puede en manera alguna ser justificado sin que se le borren o quiten todos los pecados. Es el primer problema que tenemos que decidir contra los protestantes.

Como en toda esta cuestión de la justificación tendremos con frecuencia que tropezar con las doctrinas de los protestantes, creemos oportuno dar por adelantado una breve síntesis de la misma.

Lo más importante de la doctrina de los protestantes sobre la justificación puede reducirse a tres puntos:

1.° Debido a que los protestantes identifican la concupiscencia con el pecado, sostienen, en consecuencia, que los pecados por la justificación no son real y verdaderamente borrados, quitados o remitidos, sino tan sólo encubiertos, tapados, ocultados, y no imputados por Dios al pecador.

2.° La justificación se verifica no por la infusión o introducción de alguna forma sobrenatural en el interior del espíritu del hombre, sino

tan sólo por la imputación *extrínseca* de la misma justicia de Cristo, nuestro Redentor.

3.° Por nuestra parte, para la justificación no se requiere otra cosa que un acto de fe, por el cual firmemente creemos que la justicia de Cristo nos ha sido aplicada, y que, en consecuencia, nuestros pecados no nos serán imputados delante de Dios. Este acto de fe es lo que justifica al pecador.

El primero de estos tres puntos está en íntima relación con la doctrina de este primer artículo, y por eso debemos examinarla aquí.

La doctrina de la divina revelación sobre este particular se puede expresar en la siguiente

PROPOSICIÓN.—*En la justificación del pecador, todos y cada uno de los pecados mortales son real y verdaderamente borrados y quitados.*

DEMOSTRACIÓN POR LA SAGRADA ESCRITURA.—*En el Viejo Testamento.* En el salmo *Miserere* (Ps. 50) se leen estas expresiones: «Según la muchedumbre de tu misericordia, *borra* mi iniquidad» (50,3). «Lávame de mi iniquidad y límpiame de mi pecado» (v.4). «Aspérgeme con hisopo, y seré puro; lávame, y emblanqueceré más que la nieve» (v.9). «Aparta tu faz de mis pecados y borra todas mis iniquidades» (v.11). «Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto» (v.12).

La misma idea se repite en Isaías (1,16-18) y en Ezequiel (36,25-27).

En el Nuevo Testamento.—En el Nuevo Testamento se dice de los justificados que sus pecados les han sido *quitados* (Io. 1,29; 1 Io. 3,5), *borrados* (Act. 3,19), *lavados* [2], *limpiados* y *purificados* [3].

Por eso los justificados son *santos* e *inmaculados* en la presencia de Dios (Eph. 1,4) y nada queda en ellos que sea digno de condenación (Rom. 8,1).

DEMOSTRACIÓN POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Se trata de una verdad solemnemente definida en el concilio de Trento (D 792).

DEMOSTRACIÓN DE RAZÓN.—El hombre justificado en quien aun quedaran los pecados, sería a un tiempo justo e injusto, objeto de amor y de odio, y estaría al mismo tiempo apartado de Dios y convertido a Dios. Pero la conjunción de estas cosas contrarias y opuestas en un mismo sujeto y al mismo tiempo es a todas luces inadmisible. Luego es fuerza concluir que en el justificado no permanece el pecado.

Mientras permanezca realmente el pecado, por muy oculto y encubierto que se le quiera suponer, el hombre es realmente injusto, realmente enemigo de Dios, objeto del odio divino y realmente apartado y separado de Dios y convertido al bien conmutable y perecedero. Por otra parte, a este mismo hombre se le supone justificado; luego realmente justo, amigo de Dios, objeto del amor divino y convertido a Dios, como a su último fin. Es de todo punto imposible que un mismo hombre y al mismo tiempo reúna en sí cualidades diametralmente opuestas y contrarias. Luego se ha de concluir que la verdadera justificación incluye forzosamente remisión real y verdadera de todos los pecados.

La justificación borra todo lo que tenga razón de pecado, pero no quita las malas costumbres y las inclinaciones adquiridas con una vida de relajación y de desorden. Estas malas costumbres y malas inclinaciones se van venciendo poco a poco con el ejercicio de la virtud.

---

[2] Act. 22,16; 1 Cor. 6,9-11; Tit. 3,5.

[3] 1 Io. 1,7.9; Eph. 5,26; 2 Tim. 2,21; Tit. 2,14; Hebr. 1,3; 9,14.

ARTICULO 2

Necesidad de la infusión de la gracia divina para la remisión del pecado

Consta por lo dicho que la justificación del pecador incluye necesariamente remisión real y verdadera de todos los pecados. ¿Basta esta sola condición para la justificación o se requiere alguna otra condición más? Según Calvino, la justificación consistiría única y exclusivamente en la remisión de los pecados. La verdad es que la justificación exige también una verdadera renovación y transformación del hombre interior, la cual no puede darse sin la infusión de alguna forma sobrenatural. Más aún: no cabe verdadera remisión de los pecados sin infusión de la gracia divina. Es, pues, la misma remisión de los pecados la que requiere imperiosamente la infusión de la divina gracia.

PROPOSICIÓN 1.ª—*Para la justificación no basta la remisión de todos los pecados; se requiere además la renovación total del hombre interior.*

DEMOSTRACIÓN POR LA SAGRADA ESCRITURA.—Se lee en el profeta Ezequiel: «Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo. Os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra» (Ez. 36,26-27). En el Nuevo Testamento es San Pablo el que nos habla con gran énfasis y repetidas veces de la renovación total interior del cristiano. El cristiano ha muerto juntamente con Cristo Jesús; con El ha sido sepultado y con El ha resucitado para llevar una vida del todo nueva (Rom. 6,1-23). «Dejando vuestra antigua conducta, despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error; renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios, en justicia y santidad verdaderas» (Eph. 4,22-24; 5,1-28). «Despojaos del hombre viejo con todas sus obras, y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador» (Col. 3,9-10). «No por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos de la vida eterna según nuestra esperanza» (Tit. 3,5-7).

DEMOSTRACIÓN POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento enseña que la justificación es «no sólo la remisión de los pecados, sino también la santificación y renovación del hombre interior por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, por los cuales el hombre de injusto se hace justo, y de enemigo, amigo, para que sea heredero según la esperanza de la vida eterna» (D 799 821).

DEMOSTRACIÓN DE RAZÓN.—Por la justificación, el hombre no sólo es limpiado y purificado de todos los pecados, sino que además se hace partícipe de la divina naturaleza, hijo adoptivo de Dios, templo del Espíritu Santo y heredero de la vida eterna. Tal se nos representa el justo en la Sagrada Escritura. Pero es evidente que el justo no alcanza todas estas divinas propiedades por la sola remisión de los pecados. Luego, además

de la remisión de los pecados, es necesario admitir en el justo algún principio positivo que sea razón de estas excelentes prerrogativas.

Además, en la justificación hay sus grados, mayor y menor intensidad. Tal es la doctrina de las Escrituras y tal es también la enseñanza solemne del concilio Tridentino (D 799). Pero en la remisión de los pecados no puede haber grados, pues todos deben ser borrados. Luego la justificación no puede consistir única y exclusivamente en la remisión de los pecados.

PROPOSICIÓN 2.ª—*Para la remisión de los pecados, como para la renovación y santificación del hombre, es necesaria la infusión de la gracia divina, la cual, en virtud de su propia naturaleza, a un mismo tiempo purifica el alma de todos sus pecados y la renueva y santifica.*

No puede darse remisión de los pecados, como tampoco renovación de vida y santificación, sin la infusión en el alma de la gracia santificante. Esta gracia divina, recibida en el alma, es la causa *formal* de nuestra justificación y de la remisión de los pecados. La proposición va dirigida directamente contra la posición de los protestantes, según los cuales la justificación consistiría en la sola imputación *extrínseca* de la justicia de Cristo. También se combate en la proposición la opinión de algunos católicos que defendían la doble justicia: una, inherente al hombre e imperfecta, y otra, extrínseca y perfecta. El concilio de Trento dice que la *única causa formal* de la justificación es la justicia de Dios, no aquella por la cual Dios es justo, sino aquella otra con la cual nos hace a nosotros justos (D 799).

DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE (para la remisión de los pecados, como para la renovación y santificación del hombre, es necesaria la infusión de la gracia santificante en el alma).

LA SAGRADA ESCRITURA.—Ya en Ezequiel se lee: «Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo... Pondré en vosotros mi espíritu...» (Ez. 36,26-27). En el Nuevo Testamento se encuentra enseñada esta verdad de mil maneras. San Pablo nos dice: «La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom. 5,5). Y San Juan: «Conocemos que permanecemos en El, y El en nosotros, en que nos dió su Espíritu» (1 Io. 4,13).

Todos los justos reciben de la plenitud de la gracia de Cristo (Io. 1,16) a la manera que el sarmiento participa de la vida de la vid (Io. 15,4) o los miembros del cuerpo reciben de la cabeza el movimiento (1 Cor. 12,12-31). Como el pecado de nuestros primeros padres es transmitido a todos sus descendientes, de análoga manera la justicia y santidad de Cristo es transmitida a todos los justificados (Rom. 5,18-19).

La justificación es descrita en la Sagrada Escritura como una *regeneración* [4], como una *renovación* [5] y como una *nueva creación* [6].

La gracia de la justificación es concebida unas veces como *vida sobrenatural y divina* [7]; otras, como *simiente de Dios* (1 Io. 3,9); otras, como *sello divino* en nuestras almas [8]; otras, como *arras del Espíritu* [9], y otras,

[4] Rom. 6,4.11; Col. 3,3; Tit. 3,4-6; Io. 1,13; 3,6; 1 Io. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18; 1 Petr. 1,3.23.
[5] 2 Cor. 4,16; Eph. 4,23; Col. 3,10; Tit. 3,5.
[6] 2 Cor. 5,17; Eph. 2,10; Gal. 6,15.
[7] Io. 3,16-17; 10,10; 5,22-24; 1 Io. 5,11-13.
[8] 2 Cor. 1,22; Eph. 1,13.
[9] 2 Cor. 1,22; 5,5; Eph. 1,13.

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA

finalmente, como *unción de Dios* [10]. Todas estas expresiones significan algo real y positivo depositado en nuestras almas.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento ha definido que:

1) La justificación no es sólo la remisión de los pecados, sino también la santificación y renovación del hombre interior por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, por los cuales el hombre de injusto se hace justo, y de enemigo, amigo, para que de esta manera sea heredero, según la esperanza de la vida eterna (D 799).

2) La *única causa formal* de nuestra justificación es la justicia de Dios, no por la que el mismo Dios es justo, sino por la que nos hace justos a nosotros, con cuya graciosa donación somos renovados en el espíritu de nuestra mente, y no sólo somos considerados, sino también llamados y hechos justos, recibiendo cada cual su justicia según la medida del Espíritu Santo y según la propia disposición y cooperación de cada uno (D 799).

3) Los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo nos son aplicados en la justificación, cuando la caridad de Dios es difundida en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo. En la justificación, el hombre, juntamente con la remisión de los pecados, recibe por Jesucristo, a quien es incorporado, la infusión de la fe, de la esperanza y de la caridad (D 800).

4) Se anatematiza al que diga que el hombre es justificado sin la justicia de Cristo o al que afirme que el hombre es *formalmente* justo por la misma justicia de Cristo (D 820).

5) La justificación no se hace ni por la sola imputación de la justicia de Cristo, ni por la sola remisión de los pecados, ni por el solo favor extrínseco de Dios, con exclusión de la gracia y de la caridad, que son infundidas en los corazones de los justificados por la virtud del Espíritu Santo (D 821).

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—*Por parte de Dios, que justifica al pecador.*—Que Dios quiera perdonar al hombre que le ha gravemente ofendido, supone en Dios una especial benevolencia y dilección hacia el hombre pecador (1-2 q.112 a.2). Se puede no sentir benevolencia o dilección hacia una persona que nunca nos ha ofendido; pero, con respecto a la persona que nos ha ofendido o injuriado, no es posible la voluntad de perdonarla sin especial benevolencia y dilección hacia ella. Pero la voluntad de Dios es eficaz y produce en la persona el bien que en ella quiere y ama (1-2 q.110 a.1). Luego la benevolencia divina hacia el pecador causa en éste la gracia por la cual se hace grato a los ojos de Dios. No cabe, pues, remisión de los pecados sin infusión en el alma de la gracia divina.

Por parte de Cristo, nuestro Redentor.—Nuestro divino Redentor, Jesucristo, nos ha restituído, por los méritos de su sacratísima pasión, todos los bienes sobrenaturales que perdimos en nuestro primer padre, Adán. Pero en Adán existía una justicia sobrenatural *interna* e *inherente* al alma, la cual debía ser transmitida a toda la posteridad juntamente con la naturaleza. Luego en nosotros, los justificados, hay una justicia interna inherente, que hemos recibido al incorporarnos a Cristo.

Por parte de nuestra propia justicia.—Nuestra justicia es de tal condición, que es o puede ser diversa en intensidad y perfección en los diversos justificados y aun dentro de uno mismo. Esto, que confirma la historia de la Iglesia y la experiencia, ha sido sancionado con la autoridad in-

[10] 2 Cor. 1,22; 1 Io. 2,27.

falible de la Iglesia en el concilio de Trento (D 799 803 834 842). Esta diversidad de perfección en nuestra justicia sería de todo punto inexplicable si la justificación se hiciera o por la sola remisión de los pecados o por la sola imputación de la justicia de Cristo. En uno y otro caso no habría lugar para esta diversidad de grados en la perfección.

Por parte de los efectos formales de la justificación.—El justificado, en virtud de su propia justificación, se hace partícipe de la divina naturaleza, hijo adoptivo de Dios, templo vivo del Espíritu Santo y heredero de la gloria eterna [11]. Estos efectos no se explican si la justificación se hiciera solamente o por la remisión de los pecados o por la imputación extrínseca de la justicia de Cristo. Es fuerza, pues, concluir que se hace por la infusión de un don divino y sobrenatural, que no puede ser otro que la gracia santificante o gratificante.

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE (ninguna otra forma, fuera de la gracia santificante, puede ser causa formal de la remisión de los pecados y de la renovación y santificación interior del hombre).—Ha habido algunos teólogos que han pensado que la justificación podía ser efecto formal del acto de perfecta contrición. Contra ellos se establece esta segunda parte de la proposición.

LA SAGRADA ESCRITURA.—En la Sagrada Escritura se nos representa siempre la caridad y el dolor perfecto de los pecados como la disposición a la cual se promete la consecución de la remisión de los pecados, pero nunca como la forma que causa la remisión de los mismos. «Tú, ¡oh Dios!, no desdeñas un corazón contrito y humillado» (Ps. 50,19). «Deje el impío sus caminos y el malvado sus pensamientos, y vuélvase a Yavé, que tendrá de él misericordia; a nuestro Dios, que es rico en perdones» (Is. 55,7). «Convertíos, hijos rebeldes, y os perdonaré vuestras apostasías» [12].

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Según el concilio Tridentino, la contrición es preparación para la justificación (D 813 897), la cual es un *estado*, y no algo transitorio y fluyente (D 796). La *única causa formal* de la justificación es la justicia por la cual Dios nos hace justos, que es distinta en cada uno según la diversa preparación y cooperación (D 799). Esta justificación se realiza en nosotros por la voluntaria recepción de la gracia y los dones (D 799).

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—Santo Tomás afirma expresamente que la contrición y la caridad son *disposiciones* para la justificación, pero no causa formal de la misma [13].

Por razón de la justificación.—La justificación es algo *permanente* en el alma que pone a ésta en *estado de gracia* (D 796). Pero la causa formal de este estado permanente y estable no puede ser algo transeúnte, como es el acto de caridad y el de dolor de contrición.

Por el efecto formal y propio de la justificación.—Por la justificación, el hombre se hace hijo de Dios y heredero del cielo (D 796 799). La filiación natural o adoptiva y el consiguiente derecho a la heredad son algo fijo, estable y permanente, que no se adquieren por un acto del adoptado, sino por un acto del adoptante, que comunica *real* o *afectivamente* su propia naturaleza al adoptado.

---

[11] Rom. 8,15; Gal. 4,5-7; 1 Io. 3,1; Apoc. 21,7; D 796 799 801.
[12] Ier. 3,22; Mal. 3,7; Zach. 1,3; Iac. 4,8.
[13] *De verit.* q.28 a.8 ad 1-2; 1-2 q.113 a.45.

Por parte del pecado que ha de ser remitido.—El pecado *habitual* no puede ser expelido o arrojado formalmente sino por la forma opuesta y contraria. Pero la forma positivamente opuesta y contraria al pecado habitual es sólo la gracia y no el acto de caridad o de contrición. Luego sólo la gracia es la causa formal de la justificación.

Por paridad con la justificación de los párvulos.—Es evidente que los párvulos, antes del uso de la razón, no pueden ser justificados por actos que son incapaces de realizar. En ellos sólo se puede verificar la justificación por medio de alguna forma habitual: la gracia santificante (D 483). De aquí se puede concluir que la misma será la forma que cause la justificación en los adultos. Los actos de caridad y de contrición son la disposición próxima y última del hombre adulto para obtener la gracia de la justificación.

DEMOSTRACIÓN DE LA TERCERA PARTE (es la misma gracia santificante la que a un mismo tiempo remite el pecado y renueva y santifica interiormente al hombre).—No faltaron algunos teólogos que, admitiendo la gracia santificante intrínseca e inherente al alma, pensaban, sin embargo, que la remisión de los pecados no se hacía por la gracia santificante, sino por la aplicación de la justicia de Cristo. Esto equivale, en el fondo, a poner dos causas formales de la justificación: una, intrínseca e inherente, y otra, extrínseca. La extrínseca causaría la remisión de los pecados; la intrínseca, en cambio, produciría la renovación y santificación del hombre. Esta es la posición que se combate directamente en esta parte de la proposición.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento enseña expresamente que:

1) La justificación entraña a un tiempo dos cosas: remisión de los pecados y renovación y santificación del hombre por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones (D 796 799 821).

2) La *causa formal única* de la justificación, por consiguiente, de la remisión de los pecados y de la renovación y santificación del hombre, es la gracia (D 799).

3) La gracia conferida en el bautismo remite los pecados (D 792); cosa ya definida muchos siglos antes, contra los pelagianos, en el concilio de Cartago (D 103).

Se recoge esta misma doctrina en el *Catecismo Romano* de San Pío V (p.2.ª c.2 n.50).

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—*Por parte de la gracia.*—La gracia santificante—según vimos en cuestiones anteriores—es una participación física y formal de la divina naturaleza, y, consiguientemente, de la divina santidad. Luego nos comunica la santidad divina, y, por lo tanto, expele y arroja el pecado, contrario a esa santidad.

Por parte del pecado habitual.—El pecado habitual es la privación de la divina gracia con relación al acto pecaminoso que la ha causado. Ahora bien, toda privación se expele con la introducción de la forma opuesta, como la ceguera con la donación de la vista. Luego la propia causa remisiva o expulsiva del pecado es la gracia santificante.

DEMOSTRACIÓN DE LA CUARTA PARTE (la gracia santificante es remisiva del pecado mortal por su propia naturaleza y no por algo sobreañadido y extrínseco).—Hay entre los teólogos quien opina que la gracia no es remi-

siva del pecado mortal por su propia naturaleza, sino por una disposición de Dios, externa a la gracia, y de la cual ésta es solamente signo. Según esto, la gracia santificante, en la presente economía de la divina providencia, es remisiva del pecado mortal, en cuanto lleva adjunta una especial disposición de Dios, o favor divino, que pudiera en absoluto no tener. La gracia es la señal o signo de esa disposición o favor divino.

Otros, distinguiendo en el pecado la razón de mácula y la de ofensa e injuria de Dios, piensan que la gracia por su propia naturaleza es remisiva del pecado mortal en cuanto a lo que tiene de mácula; pero para perdonar la ofensa o la injuria incluída en el pecado es necesario el favor *extrínseco* de Dios.

Pero si pensamos que el favor de Dios, o su disposición especial, o su condonación, se encuentran en la gracia no sólo como en signo, sino además como en forma portadora en su seno de ese favor, de esa disposición y de esa condonación y perdón de Dios, entonces nos será sumamente fácil comprender cómo la gracia por su propia entidad y fuerza pueda remitir el pecado. Esto es precisamente lo que se sostiene en esta última parte de la proposición.

La Sagrada Escritura.—En la Sagrada Escritura se nos describe la gracia bajo la metáfora de la luz, y el pecado, bajo la comparación de las tinieblas; a los justos se les llama hijos de la luz, y a los pecadores, hijos de las tinieblas [14]. Ahora bien, la luz, por su propia naturaleza, expele y arroja las tinieblas. Luego la gracia, por su propia naturaleza, remite y expele el pecado.

El magisterio de la Iglesia.—El concilio de Cartago, contra los pelagianos (D 103), y el Tridentino, contra los protestantes, han definido que la gracia conferida en el bautismo remite los pecados. Y el de Trento añade que la gracia *quita* TODO *lo que tiene verdadera y propia razón de pecado* («totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet»: D 792).

Asimismo, el concilio Tridentino, después de haber dicho que la justificación implica remisión de los pecados y renovación y santificación del hombre interior, afirma que la *única causa formal* de la justificación es la gracia de Dios (D 799). Luego única causa de la remisión de los pecados y de la renovación y santificación interior del hombre. La sentencia que combatimos reincide en la teoría de la *duplicidad de causa formal* en la justificación del pecador.

Argumentación teológica.—*Por razón de ser la gracia causa formal.*—Según el concilio Tridentino, la gracia es la *causa formal* de la remisión de los pecados y de la renovación y santificación del pecador (D 799). Pero la causa formal causa y obra *por su propia entidad*. Luego la gracia es remisiva del pecado por su propia naturaleza.

Por razón de la gracia habitual.—La gracia santificante es participación física y formal de la divina naturaleza, que es pura, santa e inmaculada. Luego la gracia en sí misma encierra una fuerza purificadora y santificadora; por tanto, por sí misma remite y quita el pecado.

Por razón de los efectos formales de la gracia santificante.—La gracia santificante, por su propia entidad, une el alma a Dios, dándole el consorcio de la divina naturaleza; la hace hija adoptiva de Dios, grata y amable a los ojos de la Divinidad y heredera de la gloria.

[14] Mt. 5,13.16; 8,12; 22,13; 25,30; Lc. 16,8; Io. 3,19; 8,12; Rom. 13,12; 2 Cor. 6,14-15; 11-14; Eph. 5,8-9,11; 6,12; Col. 1,13; 1 Thes. 5,5; 1 Petr. 2,9; 1 Io. 1,5-7.

El pecado, en cambio, tiene efectos diametralmente contrarios : separar al hombre de Dios, hacerlo hijo del padre de la mentira, odioso a Dios y enemigo suyo, constituirlo reo de pena eterna. Luego la gracia, por los efectos que obra en el alma, es totalmente destructiva y remisiva del pecado.

Por razón del pecado, que debe ser perdonado y remitido.—Toda privación se expele por la introducción de la forma privada. El pecado, habitual sobre todo, es privación de la gracia divina. Luego es quitado y expulsado por la recepción de la gracia.

Si así no fuera, el hombre podría a un mismo tiempo estar convertido como a su último fin a Dios y al bien creado y conmutable. Estaría convertido a Dios por la gracia santificante ; estaría también convertido al bien conmutable por el pecado. Y, sin embargo, es cosa manifiesta que el hombre no puede estar a un mismo tiempo convertido a dos *fines últimos totales* (1-2 q.1 a.5).

La gracia es, pues, absolutamente incompatible con el pecado. Su sola infusión quita y borra el pecado. Huelga advertir que, para que lo quite *de hecho,* debe el pecado preexistir en el sujeto que recibe la gracia. La gracia *de suyo* es remisiva del pecado. Si el sujeto que va a ser justificado no tuviera pecado (los ángeles, nuestros primeros padres, Cristo), entonces no ejerce esta función, no por falta de virtud en ella, sino por falta de pecado en el sujeto. Cuando el sujeto está contaminado con el pecado, entonces la gracia, por su propia virtud, lo limpia y purifica de toda mancha.

Resumiendo en algunas proposiciones toda la doctrina expuesta, diremos :

1.ª La justificación implica verdadera y real remisión de los pecados.

2.ª La justificación implica además infusión de la gracia divina.

3.ª La gracia divina que se infunde en nuestras almas con el fin de justificarlas es *la sola gracia santificante.*

4.ª Esta gracia santificante, siendo una e idéntica, es a un tiempo : *a)* causa de la remisión de los pecados, y *b)* causa de la renovación y santificación de las almas.

5.ª Ejerce estas dos funciones en virtud de su propia naturaleza, y no por algo extrínseco y añadido : *es la verdadera causa formal de la remisión de los pecados y de la renovación y santificación del hombre interior.*

Hasta aquí hemos considerado la justificación tal y como de hecho se verifica en la actual economía establecida por la divina Providencia. Suelen, además, los teólogos plantearse el mismo problema en otra economía distinta de la actual, y se preguntan si en esa hipótesis no sería posible la justificación del pecador sin infusión de ninguna forma interior e inherente al alma. El hombre pecador pudo haber caído en el pecado desde un estado de elevación sobrenatural, en que Dios liberalmente le había colocado, o del estado de naturaleza pura.

Son muchos los teólogos que piensan que, en esa hipótesis, podría el hombre ser justificado por el solo favor extrínseco de Dios, sin infusión de ninguna forma en el alma.

Los tomistas están de acuerdo entre sí sobre algunos puntos y disienten sobre otros.

Todos los tomistas están de acuerdo en que repugna en absoluto la justificación del pecador—cualquiera que fuera el estado del cual ha caído—sin la infusión de una forma intrínseca e inherente al alma. Y ésta pa-

rece ser la doctrina del Común Maestro, para quien «la remisión de la culpa es ininteligible sin la infusión de la gracia» [15].

También coinciden los tomistas en decir que, si el hombre hubiera caído de un estado de elevación, entonces sólo con la infusión de una forma entitativamente sobrenatural podría ser justificado. Y esta forma sobrenatural no podría ser otra que la gracia santificante cuando se trata de la justificación de los párvulos o de los perpetuamente dementes. Pero, cuando se trata de la justificación de los adultos que gozan del uso de razón, ya hay distintos pareceres. Unos exigen aun entonces la gracia santificante, mientras otros se conforman con otra forma sobrenatural, como sería el acto de caridad y el de dolor de perfecta contrición. Santo Tomás parece evidentemente exigir la infusión de la gracia santificante [16].

Cuando se trata del hombre caído del estado de naturaleza pura en pecado, hay tomistas que se conforman con la infusión de una forma entitativamente natural, aun cuando sobrenatural *quoad modum;* otros aun en este caso exigen la infusión de la gracia santificante. Ciertamente que Santo Tomás parece estar de la parte de estos últimos [17].

Baste haber indicado estos problemas, apuntando sus diversas soluciones, pues no es del caso el pararse a estudiarlos amplia y detenidamente.

La cooperación del hombre en el acto de la justificación

Dios infunde en el alma del pecador la gracia. ¿Qué debe hacer entonces el pecador? Los luteranos y calvinistas sostenían que el pecador en la justificación era un instrumento *pasivo* e *inánime* (D 814, 817). La verdad es que el pecador adulto debe cooperar con los actos libres de su voluntad. Esta cooperación es la disposición o preparación próxima y última, que tiene lugar en el momento mismo de la justificación. Por eso los actos humanos que aquí se consideran pertenecen a la substancia de la justificación (1-2 q.113 a.7 ad 1).

1. Necesidad de la libre cooperación del hombre (a.3)

En la cuestión anterior (a.2) nos ocupamos de la necesidad de la preparación para recibir la gracia en general; ahora nos interesa solamente la necesidad de la preparación que precede y acompaña la substancia de la justificación.

Proposición 1.ª—*La justificación de los adultos dotados de uso de razón no se hace sino con la libre cooperación de los mismos; en cambio, la justificación de los párvulos o perfectos dementes se verifica por la sola infusión de la gracia santificante sin necesidad de su cooperación.*

Demostración de la primera parte (la justificación de los adultos dotados de uso de razón se hace siempre con la libre cooperación de los mismos).—Tal es la enseñanza de la Escritura: «Todo el que oye a mi Padre y *recibe su enseñanza,* viene a mí» (Io. 6,45). El concilio de Trento dice que la justificación se hace por la «*voluntaria recepción* de la gracia y de los dones» (D 799). Es de todos bien conocida la célebre sentencia de San Agustín: «Quien te crió a ti sin ti, no te justificará a ti sin ti» [18].

[15] 1-2 q.113 a.2c.; 3 q.86 a.2; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª1c. y ad 2; *De verit.* q.28 a.2.
[16] 1-2 q.113 a.2c. y ad 1; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª1 ad 2; *De verit.* q.28 a.9 ad 13.
[17] *De verit.* q.28 a.2 ad 5.
[18] *Serm.* 169,11.13: ML 38.923; *Enchiridion Patristicum:* RJ 1515.

Santo Tomás lo prueba arguyendo de la suavidad de la divina Providencia. Dios provee a cada cosa según su propio modo y condición. Por consiguiente, a las cosas libres las mueve respetando siempre su libertad. Luego, cuando Dios infunde la gracia en el alma de un adulto dotado de uso de razón, mueve al mismo tiempo el libre albedrío para que preste su libre consentimiento a la recepción de la gracia.

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE (la justificación de los párvulos o de los perpetuos dementes se hace sin su cooperación espontánea y libre).—Estos sujetos no son capaces de actos libres. Por consiguiente, en virtud del mismo principio, Dios los mueve según su modo y condición; luego sin causar en ellos el acto del libre consentimiento.

2. Los actos de la libre cooperación del hombre (a.4-5)

El movimiento del libre albedrío en el momento de la justificación mira a dos objetos: *a Dios*, a quien se convierte por los actos de *fe viva* y de *caridad* (a.4 ad 1), y al *pecado*, de quien se aparta y aleja por el acto de un sincero y profundo arrepentimiento (a.5). La justificación es un movimiento de reversión. Por el pecado, el hombre se convierte desordenadamente a la criatura y se aparta de Dios. En la justificación se aparta del bien caduco y perecedero en que había puesto el efecto, y se convierte de nuevo a Dios, como a su único y verdadero fin.

El acto de fe (a.4)

PROPOSICIÓN 2.ª—*En la justificación de los adultos se requiere un acto de fe divina, pero fe divina dogmática, y no de fe divina en el sentido de confianza y seguridad al estilo de los protestantes.*

PRIMERA PARTE (se requiere un acto de fe divina).—Se prueba:

POR LA SAGRADA ESCRITURA.—«Sin la fe es imposible agradar a Dios. Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» (Hebr. 11,6). «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, se condenará» (Mc. 16,16). «Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Io. 20,32). «Porque, si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salud. Pues la Escritura dice: El creyente en El no será confundido» (Rom. 10,9-11).

POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento repetidas veces enseña que la fe divina es requisito indispensable para recibir la gracia de la justificación (D 798 801 802 813).

POR ARGUMENTO DE RAZÓN.—La justificación es la conversión del alma a Dios como a objeto de nuestra bienaventuranza y como a causa de nuestra justificación. Pero Dios, bajo este aspecto, sólo puede ser conocido por la fe divina. Luego la fe divina es absolutamente necesaria para la justificación del hombre adulto y en uso de su razón (a.4 ad 2).

SEGUNDA PARTE (esta fe divina es dogmática y no fiducial o confidencial al estilo protestante).—Se prueba:

POR LA SAGRADA ESCRITURA.—Por los testimonios citados en la demostración de la parte precedente se ve con toda claridad que se trata

de fe dogmática. En ellos se dice que es preciso creer en la existencia de Dios y en su divina providencia (Hebr. 11,6); que se debe creer en el Evangelio (Mc. 16,16); que es necesario admitir la divinidad de Jesucristo (Io. 20,32) y su resurrección de entre los muertos (Rom. 10,9-11).

POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento reprueba y condena esa fe fiducial, en la cual tanto insisten los protestantes (D 802 822-824). Además, afirma que el que se dispone y prepara para la justificación debe de creer que «son verdaderas todas las cosas reveladas y prometidas por Dios, y en primer término, que Dios justifica al impío por su gracia, por la redención de Cristo Jesús» (D 798). Con estas palabras, el concilio parece haber sancionado con su autoridad suprema aquella expresión de Santo Tomás: «Se debe creer que Dios es justificador de los hombres por el misterio de Cristo» (a.4 ad 3).

POR ARGUMENTO DE RAZÓN.—Hace falta este acto de fe divina precisamente para que el pecador que va a ser justificado conozca a Dios como a su última y eterna bienaventuranza y como a principio de su justificación. Se trata, pues, de una fe que recae sobre objetos dogmáticos.

El acto de caridad (a.4 ad 1)

PROPOSICIÓN 3.ª—*No basta el acto de fe para la justificación; se requiere, además, el acto de caridad.*

Se prueba:

POR LA SAGRADA ESCRITURA.—«Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe *actuada por la caridad*» (Gal. 5,6). «¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: «Yo tengo fe», si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe?... La fe, si no tiene obras, es de suyo muerta... Ved, pues, cómo por las obras, y no por la fe solamente, se justifica el hombre... Pues como el cuerpo sin el espíritu es muerto, así también es muerta la fe sin las obras» (Iac. 2,14.17.24.26). «El que me ama a mí, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él» (Io. 14,21). «Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos» (1 Io. 3,14). «Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho» (Lc. 7,47). San Pablo enseña que nada tiene valor sin la caridad (1 Cor. 13,1-13).

POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento ha definido que no basta la sola fe para la justificación, sino que se requiere, además, la disposición por parte de los afectos de la voluntad (D 819).

POR ARGUMENTO DE RAZÓN.—El pecado consiste propiamente en la aversión de la voluntad de su último fin, que es Dios, y en la conversión de la misma al bien creado y conmutable. No se puede, pues, verificar la justificación, o sea, la conversión a Dios, sino desligando el afecto de los bienes creados y volviendo a ponerlo en Dios. Esto es lo que se hace por el amor.

El acto de arrepentimiento de los pecados (a.5)

PROPOSICIÓN 4.ª—*También se requiere el acto de sincero dolor de los pecados para la justificación del pecador adulto.*

La fe y la caridad se requieren en toda justificación, en la del pecador y en la del no pecador. Pero el acto de penitencia sólo se requiere cuando se trata de la justificación del pecador. Se prueba:

POR LA SAGRADA ESCRITURA.—«El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito. Tú, ¡oh Dios!, no desdeñas un corazón contrito y humillado» (Ps. 50,19). «Y si el malvado se retrae de su maldad, y guarda todos mis mandamientos, y hace lo que es recto y justo, vivirá y no morirá. Todos los pecados que cometió no le serán recordados, y en la justicia que obró vivirá. ¿Quiero yo acaso la muerte del impío?, dice el Señor, Yavé. ¿No va a vivir si se aparta de su mal camino?» (Ez. 18,21-23). «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act. 2,38). El publicano decía a Dios en su oración: «¡Oh Dios!, sé propicio conmigo, pecador. Os digo que bajó éste justificado a su casa, más bien que aquél. Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado» (Lc. 18,13-14). Iguales sentimientos expresó el hijo pródigo cuando volvió a la casa de su padre (Lc. 15,21-22), y el buen ladrón momentos antes de expirar en la cruz (Lc. 23,42-43). Por eso el uno y el otro obtuvieron el perdón de su pecado y su plena readmisión en la casa de su padre.

POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La necesidad del dolor de los pecados está definida en el concilio de Trento (D 798 813 897 898).

POR ARGUMENTO DE RAZÓN.—La justificación fué definida en el artículo 1 como un movimiento de la voluntad del estado de pecado al estado de justicia. Ahora bien, todo movimiento implica un alejamiento del punto de partida (= estado de pecado) y un acercamiento o aproximación al punto de llegada o al término *ad quem* (= estado de gracia). Tratándose de la voluntad, este movimiento se hace por los afectos. La voluntad se aleja de un objeto por el sentimiento o afecto de detestación y de odio, y se acerca a un punto determinado por el afecto de deseo y de amor. Por eso, la justificación tiene que incluir esos dos movimientos: movimiento de odio, de detestación del pecado, y movimiento de deseo y de amor de Dios.

Estos diversos actos o afectos de la voluntad y del entendimiento siguen a la infusión de la divina gracia y son causados por ella misma. Por eso se trata de fe viva, de esperanza formada, de amor de caridad y de dolor de perfecta contrición (a.4 ad 1).

A esta preparación *perfecta* precede comúnmente otra *imperfecta*, que consiste en los actos de fe y esperanza informes, de temor servil, de amor inicial y de dolor de atrición. Esta preparación imperfecta basta para la justificación por medio del sacramento del bautismo o de la penitencia. Pero, cuando por el sacramento se infunde la gracia divina, ésta excita en el pecador los actos de fe viva, de amor de caridad y de dolor de contrición. Estos actos perfectos son ya efecto del sacramento, mientras los otros eran preparación previa para recibir digna y fructuosamente el sacramento.

La remisión de los pecados (a.6)

En todo movimiento es preciso distinguir tres elementos: moción del motor, movimiento del móvil y llegada del móvil al término del movimiento.

Movimiento del motor.—En la justificación, el movimiento se incoa por la acción de Dios, que infunde la gracia santificante en el alma (= *infusión de la gracia*).

Movimiento del móvil.—La gracia excita y causa en la voluntad dos afectos o movimientos: uno de alejamiento, de detestación y odio del

pecado (= *dolor de contrición de los pecados*), y otro de acercamiento y aproximación a Dios (= *acto de perfecta caridad*).

Llegada al término.—En la justificación, la voluntad llega al término por la voluntaria recepción de la gracia santificante, la cual expele el pecado. Se consuma, pues, el movimiento de la justificación con la remisión de los pecados. Con lo cual tenemos otro nuevo elemento: la *remisión de los pecados*. Cuatro son, pues, los elementos que integran la substancia de la justificación: *infusión de la gracia divina, movimiento del libre albedrío hacia Dios por la fe y la caridad, movimiento del mismo libre albedrío contra el pecado por el odio y la detestación* y *remisión de los pecados*.

ORDEN INTERNO ENTRE LOS DIVERSOS ELEMENTOS QUE INTEGRAN LA SUBSTANCIA DE LA JUSTIFICACIÓN

Determinado el número de los elementos que integran la substancia de la justificación, resta por fijar el orden que guardan entre sí. Pueden ordenarse entre sí por dos conceptos: por razón del tiempo y por razón de causalidad.

Orden por razón del tiempo (a.7)

Se ordenan varias cosas en el tiempo cuando una viene *después* de otra. Si los cuatro elementos enumerados guardaran entre sí orden de tiempo, entonces unos vendrían después de otros, y la justificación se haría *sucesivamente*. Si no hay entre ellos orden de tiempo, todos son en el mismo instante, y la justificación es *instantánea*.

No se trata aquí de los actos que constituyen la preparación imperfecta y remota, sino de los que integran la substancia de la justificación y son preparación perfecta de la misma (a.7 ad 1). La respuesta de Santo Tomás es que la justificación se hace *in instanti*. O sea: que los cuatro elementos enumerados se dan todos en el mismo instante. Esto se desprende en primer lugar del poder infinito de Dios, que no necesita de tiempo para preparar la materia o el sujeto en que ha de ser introducida la forma. Se infiere, además, del libre albedrío del hombre, cuyo movimiento puede ser instantáneo.

No impide la ejecución instantánea de la justificación la pluralidad de actos de que hemos hablado, dado que estos actos están todos subordinados entre sí y dirigidos hacia un mismo objeto (ad 2).

La preparación *imperfecta*, que precede a la justificación, es *sucesiva* (*hic*, ad 1).

Orden de causalidad y de naturaleza (a.8)

Entre cosas que suceden en un instante puede haber orden de causalidad y de naturaleza. ¿Existe este orden entre los diversos elementos que integran la substancia de la justificación? Indudablemente que sí. Veamos, pues, cuál es el puesto que corresponde a cada uno de ellos.

Toda causa es, naturalmente, primero que su efecto. Pero una misma cosa puede ser a un tiempo causa y efecto en diverso género de causalidad. Luego una cosa puede ser anterior y posterior a otra en diversos géneros de causalidad. Pero *simpliciter* primero debe decirse aquello que es primero en un género de causa que en el causar es *simpliciter* primero. Luego lo que es primero en el orden de causalidad final y eficiente es *simpliciter* y *absolutamente* primero [18].

[18] *De verit.* q.28 a.7.

§ 1. Del orden de dichos elementos según el género de causalidad final, eficiente y formal

Según el orden de causalidad eficiente, sobre todo, deben ser ordenados de la siguiente manera :

1.° Infusión de la gracia divina.

2.° Movimiento del libre albedrío hacia Dios por la fe y la caridad.

3.° Movimiento del libre albedrío contra el pecado por la detestación y el odio del mismo.

4.° Consecución o recepción de la gracia.

5.° Exclusión del pecado o remisión de la culpa.

La razón de este orden se desprende evidentemente del concepto mismo de justificación. La justificación es un movimiento de la voluntad del estado de pecado al estado de gracia. En todo movimiento, lo primero de todo es la moción del motor, que en nuestro caso es la infusión de la gracia. Inmediatamente después viene el movimiento del móvil. Por parte del agente que intenta conducir el móvil a un término, primero es el acercamiento a este término y después el alejamiento del punto de partida. En la voluntad, primero es el amor de Dios, y después, como causado por este amor, el dolor de los pecados. Viene, por último, la llegada al término, y aquí, por parte del agente, también es antes la consecución de la forma y, consiguientemente, la expulsión de la contraria. Es la recepción de la forma nueva la que expele y arroja la hasta entonces existente. Primero es la consecución de la gracia, y después, la remisión de la culpa.

§ 2. Del orden de los mismos elementos según la causa material o por parte del móvil

Según la causa material o por parte del móvil, deben ser ordenados de esta otra manera :

1.° Infusión de la gracia.

2.° Movimiento del libre albedrío contra el pecado por el dolor y arrepentimiento.

3.° Movimiento del libre albedrío hacia Dios por la caridad.

4.° Remisión de la culpa.

5.° Consecución de la gracia (*hic*, ad 1.2).

El *móvil* antes se aleja del punto de partida que se acerque al término *ad quem;* por eso es antes el dolor de los pecados que el amor de Dios.

Por eso mismo, antes es desvestirse de la forma vieja que recibir la nueva. De donde se infiere que antes es la remisión de la culpa que la recepción de la gracia.

Comparando estos dos modos de ordenar los elementos integrantes de la justificación, se advierte en seguida que los movimientos del móvil (en la justificación afectos de la voluntad) se ordenan de distinta manera según el diverso género de causalidad. Y así se preceden y se subsiguen según las diversas causas.

En el término de llegada también se ordenan de distinta manera la recepción de la forma nueva y la expulsión de la vieja, según el género de causalidad. Por eso se preceden y se consiguen en distintos géneros de causa.

Pero no se olvide que *simpliciter* prevalece el orden según la causa que es primera *in causando*. Por consiguiente, el orden *simpliciter* primero es el puesto en primer lugar, según el género de causa *eficiente*.

LAS PROPIEDADES DE LA JUSTIFICACIÓN DEL PECADOR

Si la justificación es la obra más grande de Dios (a.9)

Se trata en este artículo de poner de relieve la excelencia de la justificación. Para lo cual Santo Tomás la compara con la obra de la creación y con la de la glorificación.

§ 1. Comparación de la justificación con la obra de la creación

Una cosa puede ser más o menos perfecta que otra por dos capítulos: por el modo de ser causada y por la perfección de la cosa causada.

Supuesta esta distinción, Santo Tomás afirma que la creación es superior a la gracia en cuanto al modo de ser causada; pero la justificación supera notablemente la creación en cuanto a la perfección de la cosa causada.

§ 2. Comparación de la justificación con la obra de la glorificación

La primera parte es evidente, porque la gracia justificante no es causada *ex nihilo,* como lo fueron las cosas todas del Universo en su primera producción.

No es menos evidente la segunda, ya que por la gracia se obtiene una participación de Dios incomparablemente más alta que por los bienes *naturales* del Universo. La gracia de un solo hombre—dice el Angélico Doctor—vale más que el bien *natural* de todo el Universo (ad 2).

La mayor o menor perfección de la justificación y de la gloria pueden determinarse de un modo absoluto, considerando la perfección absoluta de las formas, y de un modo relativo y proporcional al sujeto en que esas formas se reciben.

Si se trata de la perfección absoluta, la gloria es más perfecta que la obra de la justificación, pues implica todo lo que la justificación y añade aún más. La glorificación es la justificación *consumada, plena.* Considerándolas bajo la perfección relativa y proporcional a los sujetos, la justificación es más perfecta que la glorificación, porque la primera se confiere a un sujeto *positivamente* indigno, y la segunda se da a persona *positivamente* preparada y dispuesta para recibirla. La justificación supone mayor liberalidad y condescendencia por parte de Dios.

Si la justificación es obra milagrosa (a.10)

Para que una cosa pueda decirse milagrosa debe reunir tres condiciones: 1) que sólo pueda ser producida por el poder infinito de Dios; 2) que no haya en el sujeto potencia *natural* para recibir la forma producida por el poder de Dios; 3) que sea producida fuera del curso ordinario de las propias causas.

Veamos si estas condiciones se verifican en la obra de la justificación.

Primero. No puede ser producida más que por el poder de Dios.

Por este primer capítulo, la justificación, como la creación del mundo y todas las demás obras que no pueden ser producidas más que por el poder de Dios, puede decirse milagrosas. La gracia, por la cual el hombre es justificado, sólo puede ser por Dios causada.

Segundo. No debe haber en el sujeto potencia *natural* para recibir la forma por Dios producida.

Esta condición no se cumple en el alma, toda vez que ésta es *naturalmente* capaz de la gracia. Por esta parte, la justificación no puede decirse milagrosa. ¿Qué entiende aquí Santo Tomás por potencia *natural* del alma para la gracia? Por otros textos del Angélico Doctor sabemos que la gracia tiene sólo potencia *obediencial* para recibir la gracia. En este pasaje tal vez Santo Tomás habla del alma ya preparada bajo el influjo de la gracia divina actual. De no ser así, tiene el sentido de no ser apta para recibir la gracia de otro agente más que de Dios. Por consiguiente, la infusión de la gracia no es *contra* o *sobre* la potencia *natural* del alma (ad 2.3).

Tercero. Estar hecho fuera del curso natural de las causas propias.

Por este capítulo, la justificación *regularmente* no es milagrosa, pero puede serlo en algunos casos. Se hace según el curso ordinario, y, por consiguiente, no es milagrosa, cuando Dios comienza a preparar al pecador por la disposición imperfecta y remota; después completa su obra con la disposición perfecta. Son los pasos normales que el pecador va dando para llegar a la justificación. Es milagrosa, y se hace fuera del curso ordinario y acostumbrado, cuando Dios en un instante prepara y convierte al pecador. Tal es, por ejemplo, la conversión de San Pablo, y como tal es celebrada en la Iglesia.

Para conclusión pondremos un cuadro sinóptico en que se vean de un golpe de vista todas las causas de la justificación.

Las diversas causas de la justificación son (D 799):

- I. Final ....
  1) La gloria de Dios (Eph. 1,5-6).
  2) La gloria de Cristo (1 Cor. 2,23).
  3) La gloria y bienaventuranza de los predestinados (Rom. 6,23).
- II. Eficiente .....
  - A) Física ....
    1) Principal = Dios.
    2) Instrumental.
       1) Unida = La humanidad de Cristo.
       2) Separada = Los sacramentos.
    3) Ministerial = El sacerdote.
  - B) Moral, o meritoria = Cristo Redentor.
- III. Formal..
  1) Extrínseca, ejemplar = La imagen del Unigénito del Padre (Rom. 8,29).
  2) Intrínseca = La gracia santificante.
- IV. Material.
  2) Receptiva = La esencia del alma.
  2) Dispositiva = Los actos del libre albedrío puestos bajo el influjo de la gracia (D 798 813).

CUESTION 113

(In decem articulos divisa)

De effectibus gratiae. Et primo, de iustificatione impii

De los efectos de la gracia. Y en primer lugar de la justificación del impío

Debemos estudiar ahora los efectos de la gracia. En primer lugar, la justificación del pecador, que es efecto de la gracia operante; en segundo lugar, el mérito, que es efecto de la gracia cooperante.

Acerca de lo primero se han de averiguar diez cosas.

Primera: qué es la justificación del pecador.

Segunda: si para ella se requiere la infusión de la gracia.

Tercera: si se precisa algún movimiento de la libertad.

Cuarta: si se requiere movimiento de la fe.

Quinta: si se requiere un movimiento de la libertad contra el pecado.

Sexta: si se ha de enumerar entre los requisitos mencionados la remisión de los pecados.

Séptima: si en la justificación del pecador se da orden de tiempo o si se realiza en un instante.

Octava: orden natural de los requisitos que concurren a la justificación.

Novena: si la justificación del pecador es la obra máxima de Dios.

Décima: si la justificación del impío es milagrosa.

Deinde considerandum est de effectibus gratiae (cf. q.109 introd.). Et primo, de iustificatione impii, quae est effectus gratiae operantis; secundo, de merito, quod est effectus gratiae cooperantis (q.114).

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: quid sit iustificatio impii.

Secundo: utrum ad eam requiratur gratiae infusio.

Tertio: utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

Quarto: utrum ad eam requiratur motus fidei.

Quinto: utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.

Sexto: utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum.

Septimo: utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito.

Octavo: de naturali ordine eorum quae ad iustificationem concurrunt.

Nono: utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei.

Decimo: utrum iustificatio impii sit miraculosa.

ARTICULO 1

Utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum [a]

Si la justificación del pecador consiste en el perdón de sus pecados

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit remissio peccatorum.

1. Peccatum enim non solum iustitiae opponitur, sed omnibus virtutibus; ut ex supradictis (q.71 a.1) patet. Sed iustificatio significat motum quendam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est iustificatio: cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Praeterea, unumquodque debet denominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II "De anima" [1]. Sed remissio peccatorum praecipue fit per fidem, secundum illud Act. 15,9, "Fide purificans corda eorum"; et per caritatem, secundum illud Prov. 10,12, "Universa delicta operit caritas". Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide vel a caritate, quam a iustitia.

3. Praeterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio: vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem praecedit; secundum illud Rom. 8,30: "Quos vocavit, hos et iustificavit". Ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod, Rom. 8,30 super illud, "Quos vocavit, hos et iustificavit", dicit Glossa [2]: "remissione peccatorum". Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

Respondeo dicendum quod iustificatio passive accepta importat

Dificultades. Parece que la justificación del pecador no consiste en el perdón de sus pecados.

1. El pecado no sólo se opone a la justicia, sino también a todas las virtudes, como consta por lo ya dicho. Pero la justificación implica un movimiento hacia la justicia. Luego no toda remisión de pecado es justificación, puesto que todo movimiento se da de un contrario a otro.

2. Cada cosa debe denominarse por aquello que le es principal, como dice el Filósofo. Pero la remisión de los pecados se hace principalmente por la fe, según aquello de la Escritura: "Purificando con la fe sus corazones", y por la caridad, conforme al texto sagrado: "La caridad cubre todos los pecados". Luego más bien debe denominarse la remisión de los pecados por la fe o la caridad que por la justicia.

3. El perdón de los pecados parece ser lo mismo que la vocación, pues es llamado quien está distante, y uno se aleja de Dios por el pecado. Pero la vocación precede a la justificación, según el Apóstol: "A quienes llamó, a éstos también los justificó". Luego la justificación no es el perdón de los pecados.

Por otra parte, sobre aquellas palabras del Apóstol: "A quienes llamó, a éstos también justificó", dice la Glosa: "En el perdón de sus pecados". Luego el perdón de los pecados es la justificación.

Respuesta. La justificación, tomada en un sentido pasivo, implica un

---

[a] Infra a.6 ad 1; *Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª1; *De verit.* q.28 a.1.
[1] C.4 n.15 (Bk 416b23): S.Th., lect.9.
[2] *Interl.* Lombardi: ML 191,1450.

movimiento a la justicia, como la acción de calentarse un movimiento hacia el calor. Pero, como la justicia implica de suyo cierta rectitud de orden, puede tomarse en un doble sentido. Primero, en cuanto implica un orden recto en el mismo acto del hombre. En este sentido, la justicia es una virtud, ya sea justicia particular, que ordena el acto del hombre rectamente a otro hombre particular; ya sea la justicia legal, que ordena rectamente el acto del hombre al bien común de la sociedad, como consta por el Filósofo.

En una segunda acepción, se llama justicia en cuanto que implica cierta rectitud de orden en la misma disposición interior del hombre, en cuanto que lo más digno del hombre se somete a Dios, y las fuerzas inferiores del alma se someten a la suprema, es decir, a la razón. A esta disposición la llama el Filósofo "justicia metafórica". Esta justicia puede tener lugar en el hombre de dos maneras. Primero, a modo de simple generación, pasando de la privación a la forma. De esta manera, la justificación puede darse también en aquel que no está en pecado, mientras recibe de Dios esta justicia, como Adán recibió la justicia original.

De otra manera, puede producirse esta justicia en el hombre conforme a la razón de movimientos que va de un contrario a otro. En este sentido, la justificación implica cierta transmutación del estado de injusticia al estado de la justicia predicha. A esta manera nos referimos aquí al hablar de la justificación del impío, conforme al texto del Apóstol: "Más al que no trabaja, sino que cree en el que justifica al impío", etc. Y como el movimiento se denomina más bien por el término "ad quem" que por el término "a quo", por eso esta transmutación, mediante la cual sale uno del estado

motum ad iustitiam: sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam; sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis; ut patet in V "Ethic." [3]

Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis: prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus, in V "Ethic." [4], **iustitiam "metaphorice dictam". Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, quae est ex privatione ad formam. Et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet: sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam.**

Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium. Et secundum hoc, Iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiae ad statum iustitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii; secundum illud Apostoli, ad Rom. 4,5: "Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium", etc. Et quia motus magis denominatur a termino ad quem quam a termino a quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis

---

[3] C.1 n.12 (BK 1129b13); c.2 n.1 (BK 1130a14); S.Th., lect.2,3.
[4] C.11 n.9 (BK 1138b5); S.Th., lect.17.

transmutatur a statu iniustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur iustificatio impii.

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum, secundum quod importat quandam inordinationem mentis non subditae Deo, iniustitia potest dici praedictae (in c) iustitiae contraria; secundum illud I Io. 3,4: "Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit: et peccatum est iniquitas". Et secundum hoc, remotio cuiuslibet peccati dicitur iustificatio.

Ad secundum dicendum quod fides et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum vel affectum. Sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia quam a caritate vel fide.

Ad tertium dicendum quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quae quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

de injusticia por el perdón de sus pecados, recibe el nombre del término "ad quem" y se llama justificación del impío.

Soluciones. 1. Todo pecado, en cuanto implica un desorden de la mente no sometida a Dios, puede llamarse injusticia, contraria a dicha justicia, según las palabras del apóstol San Juan: "Todo aquel que comete pecado comete también injusticia, pues el pecado es injusticia". Por consiguiente, la remisión de cualquier pecado se llama justificación.

2. La fe y la caridad designan un orden especial de la mente humana a Dios por parte del entendimiento o del afecto. Pero la justicia generalmente entraña toda la rectitud del orden. Luego esta transmutación se denomina más por la justicia que por la caridad y la fe.

3. La vocación se refiere al auxilio de Dios, que mueve internamente y excita la mente a abandonar el pecado; moción de Dios que no es la misma remisión del pecado, sino su causa.

ARTICULO 2

Utrum ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, requiratur gratiae infusio *

Si para la remisión de la culpa, que es la justificación del impío, se requiere la infusión de la gracia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, non requiratur gratiae infusio.

1. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpae et status gratiae sunt contraria mediata: est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet nec culpam. Ergo potest alicui remitti

Dificultades. Parece que para la remisión de la culpa, que es la justificación del impío, no se requiere la infusión de la gracia.

1. Puede alejarse a uno de un contrario sin que sea preciso llevarle al otro, si los contrarios son mediatos. Pero el estado de culpa y el estado de gracia son contrarios mediatos, pues hay un estado medio, el de inocencia, en el cual no tiene el hombre ni gracia ni culpa. Luego

* *Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.1; *De verit.* q.28 a.2; *In Eph.* 5 lect.5.

puede perdonarse a uno la culpa sin que sea preciso llevarle a la gracia.

2. La remisión de la culpa consiste en la apreciación divina, según el salmo: "Bienaventurado el varón al cual no imputó el Señor su pecado". Pero la infusión de la gracia pone algo en nosotros, como hemos visto antes. Luego la infusión de la gracia no se requiere para la remisión de la culpa.

3. Nadie se somete al mismo tiempo a dos contrarios. Pero algunos pecados son contrarios, como la prodigalidad y la tacañería. Luego quien se somete al pecado de prodigalidad no se somete al mismo tiempo al pecado de tacañería, aunque puede suceder que lo haya estado antes. Por consiguiente, pecando con el vicio de prodigalidad se libra del pecado de tacañería. En conclusión, se borra algún pecado sin la gracia.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Justificados gratuitamente por su gracia".

Respuesta. El hombre pecando ofende a Dios, como consta por lo que hemos dicho. Mas la ofensa no se perdona a uno si no es porque el ánimo del ofendido se pone en paz con el ofensor. Según esto, se nos perdona el pecado cuando Dios se pone en paz con nosotros, y esta paz consiste en el amor con que Dios nos ama. Ahora bien, el amor de Dios, en cuanto que procede del acto divino, es eterno e inmutable; pero, en cuanto al efecto que imprime en nosotros, a veces se interrumpe, puesto que unas veces nos apartamos de él y otras le recuperamos de nuevo. El efecto del amor divino que en nosotros desaparece por el pecado, es la gracia, mediante la cual el hombre se hace digno de la vida eterna, de la que excluye el pecado mortal. Consiguientemente, no podría entenderse la remisión de la culpa si no se diese la infusión de la gracia.

culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Praeterea, remissio culpae consistit in reputatione divina; secundum illud Ps. 31,2: 'Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum". Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra (q.110 a.1) habitum est. Ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.

3. Praeterea, nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quaedam peccata sunt contraria: sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis. Potest tamen contingere quod prius ei subiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis, liberatur a peccato illiberalitatis. Et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est quod dicitur Rom. 3,24: "Iustificati gratis per gratiam ipsius".

Respondeo dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet (q.71 a.6; q.87 a.3 sqq.). Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus *nobis pacatur*. Quae *quidem* pax consistit in dilectione qua Deus nos diligit. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoquo deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, nisi adesset *infusio* gratiae.

Ad primum ergo dicendum quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiae. Et ideo licet, antequam homo peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa; tamen post peccatum, non potest esse sine culpa nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum, ut supra (q.110 a.1) dictum est; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso cuius peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro "De nuptiis et concup." [3], **"si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura:" Fili, peccasti: non adicias iterum". Non autem sufficit, sed additur: "Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur". Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut supra (q.87 a.6) dictum est. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum praeteriti, sed non desinit habere reatum: unde simul habet reatum utriusque peccati. Non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.**

Soluciones. 1. Más se requiere para perdonar la ofensa de quien ha ofendido que para no tener odio a quien nunca nos ofendió. Puede suceder entre los hombres que uno ni ame ni odie a otro, pero, si le ofende, el perdonarle la ofensa no puede darse sin una especial benevolencia. Mas la benevolencia de Dios para con el hombre se repara por el orden de la gracia. Por lo tanto, aunque el hombre antes de pecar podía estar sin la gracia y sin la culpa, sin embargo, después del pecado no puede estar sin culpa, a no ser que posea la gracia.

2. Como el amor de Dios no sólo consiste en un acto de la voluntad divina, sino también implica un efecto de la gracia, como ya hemos dicho, así también el no imputar Dios el pecado al hombre entraña un efecto hacia aquel cuyo pecado no se le imputa. El hecho de no imputar Dios a uno su pecado procede del amor divino.

3. Dice San Agustín: "Si el dejar de pecar equivaliese a no tener pecado, bastaría que dijese esto la Escritura: "Hijo, pecaste; no peques de nuevo". Pero no basta, sino que añade: "y pide perdón de tus pecados, para que te sean perdonados". Porque cesa el acto del pecado y permanece la culpa, como hemos dicho. Por lo tanto, cuando uno pasa del pecado de un vicio al pecado del vicio contrario, deja ciertamente de tener en acto el primero, pero no deja de tener el reato; por lo cual tiene al mismo tiempo la culpa de ambos pecados, pues no son contrarios los pecados por parte de la aversión de Dios, de donde le viene al pecado la culpa.

---

[3] L.1 c.26: ML 44,430.

ARTICULO 3

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii [a]

Si se requiere el movimiento del libre albedrío para la justificación del impío

Dificultades. Parece que no se requiere el movimiento de la libertad para la justificación del impío.

1. Vemos que por el sacramento del bautismo se justifican los niños sin previo movimiento del libre albedrío, y a veces también los adultos, pues dice San Agustín que, hallándose un amigo suyo con fiebre, "estuvo largo tiempo sin sentido en un sudor mortal, y, cuando desesperaba, fué bautizado sin advertirlo él y se sintió revivir"; lo cual se debe a la gracia justificante. Pero Dios no limitó su poder a los sacramentos. Luego también puede justificar al hombre fuera de los sacramentos sin ningún movimiento de la libertad.

2. Cuando duerme el hombre, no tiene uso de razón, sin el cual no puede darse el movimiento de la libertad. Pero Salomón consiguió de Dios el don de la sabiduría cuando dormía, como consta por la Escritura. Luego también, por la misma razón, Dios da a veces al hombre el don de la gracia justificante sin acto de su libertad.

3. Por la misma causa que es creada la gracia, es conservada, pues dice San Agustín que "debe volverse a Dios de tal manera el hombre, que siempre sea hecho justo por El". Pero la gracia se conserva en el hombre sin acto de su libertad. Luego puede ser infundida desde el principio sin movimiento de la libertad.

Por otra parte, se dice en San

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii.

1. Videmus enim quod per sacramentum baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti: dicit enim Augustinus, in IV "Confess." [b], quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, "iacuit diu sine sensu in sudore letali; et dum desperaretur, baptizatus est nesciens, et recreatus est"; quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Praeterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiae: ut habetur III Reg. 3,5 sqq., et II Par. 1,7 sqq. Ergo etiam, pari ratione, donum gratiae iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Praeterea, per eandem causam gratia producitur in esse et conservatur: dicit enim Augustinus, VIII "Super Gen. ad litt." [c], quod "ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat iustus". Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed contra est quod dicitur Io.

---

[a] *Sent.* 2 d.27 a.2 ad 7; 4 d.17 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.28 a.3.4; *In Eph.* 5 lect.5; *In Io.* 4 lect.2.

[b] C.4: ML 32,696.

[c] C.12: ML 34,382.

6,45: "Omnis qui audit a Patre et didicit, venit ad me". Sed discere non est sine motu liberi arbitrii: addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque motu liberi arbitrii.

Juan: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí". Pero el aprender no se da sin un acto de libertad, pues el que aprende consiente con el que enseña. Luego nadie viene a Dios por la gracia santificante sin un acto de la libertad.

Respondeo dicendum quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam: ipse enim est "qui iustificat impium", ut dicitur Rom. 4,5. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque: sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces.

Respuesta. La justificación del impío se obra moviendo Dios al hombre a la justicia, pues, como dice el Apóstol, "El mismo es quien justifica al impío". Dios mueve a todos los seres según el modo particular de cada uno de ellos, y así vemos que en las cosas naturales mueve de una manera a las cosas pesadas y de otra a las ligeras, debido a la diversa naturaleza de cada una. De aquí que mueva también a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza. Pero el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción.

Ad primum ergo dicendum quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii, et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum. Non autem hoc fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, a quo iustificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuerit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum; non consequitur gratiam iustificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in

Soluciones. 1. Los niños no son capaces de movimiento de libre albedrío, y por eso son llevados por Dios a la justificación sólo por la información de sus almas. Pero esto no se obra sin el sacramento, porque, así como el pecado original, del cual son justificados, no está en ellos por propia voluntad, sino por la generación, así también por regeneración espiritual se deriva de Cristo a ellos la gracia. Esta razón vale también para los furiosos y amentes que nunca gozaron de libre albedrío. Pero, si uno tuvo en algún tiempo el uso del libre albedrío y después carece de él por enfermedad o por sueño, no consigue la gracia justificante por el bautismo exteriormente recibido o por otro sacramento, a no ser que

antes hubiera tenido el propósito de recibirlo, lo cual no se concibe sin uso de la libertad. De este modo fué regenerado aquel de quien habla San Agustín, porque aceptó el bautismo antes y después.

2. Tampoco Salomón mereció ni recibió la sabiduría durmiendo, sino que en el sueño se le dió a entender que, por el deseo que había tenido, Dios se la infundiría; por eso en su persona se dice en la Escritura: "Deseé y me fué dada inteligencia".—O podemos decir que aquel sueño no fué natural, sino profético, conforme a las palabras de la Escritura: "Si uno de vosotros fuera profeta del Señor, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños". En este caso tendría el uso de su libertad.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la razón no es la misma refiriéndonos al don de sabiduría y al don de la gracia justificante, pues el don de la gracia justificante ordena principalmente al hombre al bien, objeto de la voluntad, y por eso a él se mueve por un impulso de la voluntad, que en último término es un impulso de la libertad; pero la sabiduría perfecciona el entendimiento, que precede a la voluntad; de donde, sin un movimiento completo de la libertad, el entendimiento puede ser iluminado por el don de entendimiento, así como también vemos que a algunos hombres, mientras duermen, se les revela algunas cosas, según se dice en la Escritura: "Cuando cae el sopor sobre los hombres y están durmiendo en su lecho, entonces abre sus oídos y, amaestrándolos, les instruye en lo que deben saber".

3. En la infusión de la gracia justificante se da cierta transmutación del alma, y, por consiguiente, se requiere el movimiento propio del alma humana para que sea movido según su naturaleza. Pero la conservación de la gracia se da sin transmutación alguna, para lo cual no se

proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, recreatus fuit: quia et prius et postea baptismum acceptavit (l.c. nt.6).

Ad secundum dicendum quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit. Sed in somno declaratum est ei quod, propter praecedens desiderium, ei a Deo sapientia infunderetur: unde ex eius persona dicitur, Sap. 7,7: "Optavi, et datus est mihi sensus".—Vel potest dici quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae; secundum quod dicitur Num. 12,6: "Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum". In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.

Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiae et de dono gratiae iustificantis. Nam donum gratiae iustificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis: et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui praecedit voluntatem: unde absque completo motu liberi arbitrii, potest intellectus dono sapientiae illuminari. Sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur: sicut dicitur Iob 33,15 sq.: "Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina".

Ad tertium dicendum quod in infusione gratiae iustificantis est quaedam transmutatio animae: et ideo requiritur motus proprius animae humanae, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiae est absque transmutatione: unde non re-

quiritur aliquis motus ex parte animae, sed sola continuatio influxus divini.

requiere ningún movimiento del alma, sino solamente la continuación del influjo divino.

ARTICULO 4

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei *

Si para la justificación del impío se requiere el movimiento de la fe

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus fidei.

1. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam et per quaedam alia. Scilicet per timorem; de quo dicitur Eccli. 1,27 sq.: "Timor Domini expellit peccatum: nam qui sine timore est, non poterit iustificari". Et iterum per caritatem; secundum illud Lc. 7,47: "Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum". Et iterum per humilitatem; secundum illud Iac. 4,6: "Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam". Et iterum per misericordiam; secundum illud Prov. 15,27: "Per misericordiam et fidem purgantur peccata". Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem quam motus praedictarum virtutum.

2. Praeterea, actus fidei non requiritur ad iustificationem nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere: scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiae. Ergo non requiritur actus fidei ad iustificationem impii.

3. Praeterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iustificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo iustificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens; cum talis cogitatio longam tem-

Dificultades. Parece que no se requiere el movimiento de la fe para la justificación del impío.

1. Como se justifica el hombre por la fe, también se justifica por algunas otras virtudes, a saber: por el temor, del cual dice la Escritura: "El temor del Señor echa fuera el pecado, pues quien no tiene temor no podrá ser justificado"; por la caridad, conforme al texto evangélico: "Se le han perdonado muchos pecados porque amó mucho"; por la humildad, según el texto sagrado: "Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes"; por la misericordia, según el proverbio: "Por la misericordia y por la fe se borran los pecados". Luego para la justificación no se requiere más el movimiento de la fe que el de dichas virtudes.

2. El acto de fe no se requiere por la justificación, sino en cuanto que por la fe el hombre conoce a Dios. Pero también puede el hombre conocer a Dios de otras maneras, como por el conocimiento natural y por el don de sabiduría. Luego para la justificación del impío no se requiere el acto de fe.

3. Los artículos de la fe son diversos, y, si el acto de fe se requiere para la justificación del impío, parece que sería preciso que el hombre pensara en todos ellos cuando es justificado la primera vez. Pero esto parece inadmisible, puesto que tal reflexión requiere un largo espa-

* *Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª3; *De verit.* q.28 a.4; *In Eph.* 2 lect.3.

cio de tiempo. Luego parece que el acto de fe no se requiere para la justificación.

poris moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad iustificationem.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Justificados, pues, por la fe, tengamos paz con Dios".

Sed contra est quod dicitur Rom. 5,1: "Iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum".

Respuesta. Como dejamos dicho, para la justificación del pecado se requiere el movimiento de la libertad, en cuanto que la mente del hombre es movida por Dios. Dios mueve el alma del hombre, orientándola a sí mismo, como se dice en el salmo, según otra traducción: "¡Oh Dios! Tú nos darás vida convirtiéndonos". Por tanto, para la justificación del impío se requiere el movimiento de la mente, mediante el cual se convierte a Dios. Mas la primera conversión a Dios se hace por la fe, según el Apóstol: "Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe". Luego para la justificación del impío se requiere el movimiento de la fe.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum; ut dicitur in Ps. 84,7, secundum aliam litteram: "Deus, tu convertens vivificabis nos". Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem; secundum illud ad Heb. 11,6: "Accedentem ad Deum oportet credere quia est". Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.

Soluciones. 1. El movimiento de la fe no es perfecto si no está informado por la caridad; por lo cual en la justificación del pecador, juntamente con el movimiento de la fe, se da el impulso de la caridad. El libre albedrío se mueve hacia Dios para someterse a El, por cuya razón concurre también el acto de temor filial y el acto de humildad, pues sucede que un mismo y único acto del libre albedrío pertenece a diversas virtudes, según que una impere y otra sea imperada; es decir, en cuanto que un acto es ordenable a diversos fines. El acto de misericordia obra contra el pecado, ya sea a modo de astisfacción, en cuyo caso sigue a la justificación; o sirviendo de preparación, en cuanto que "los misericordiosos alcanzarán misericordia", y entonces puede preceder también a la justificación; o también puede concurrir a la justificación juntamente con dichas virtudes, ya que la misericordia se incluye en el amor al prójimo.

Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus: unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiiciat: unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat et alia imperatur: prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiae operatur contra peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur iustificationem: vel per modum praeparationis, inquantum "misericordes misericordiam consequuntur" (Mt. 5,7), et sic etiam potest praecedere iustificationem; vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum inquantum est obiectum beatitudinis et iustificationis causa: unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem. Donum autem sapientiae praesupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet (q.32 a.2; a.4 ad 3).

Ad tertium dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Rom. 4,5, "credenti in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei". Ex quo patet quod in iustificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc, quod homo credat Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

2. Por el conocimiento natural, el hombre no se vuelve a Dios como objeto de bienaventuranza y causa de la justificación; por lo que tal conocimiento no basta para la justificación. Y el don de sabiduría presupone el conocimiento de la fe, como consta por lo ya expuesto.

3. Como dice el Apóstol, "al que cree en aquel que justifica al impío, su fe le es imputada a justicia, según el decreto de la gracia de Dios". De donde se deduce claramente que en la justificación del impío se requiere el acto de la fe, para que el hombre crea que es Dios quien justifica a los hombres por el misterio de Cristo.

ARTICULO 5

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum [a]

Si para la justificación del pecador se requiere un movimiento del libre albedrío contra el pecado

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

1. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati: secundum illud Prov. 10,12: "Universa delicta operit caritas". Sed caritatis obiectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad iustificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Praeterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet; secundum illud Apostoli, ad Phil. 3,13 sq.: "Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor bravium supernae vocationis". Sed tendenti in iustitiam retrorsum sunt peccata praeterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

Dificultades. Parece que para la justificación del impío no se requiere un movimiento del libre albedrío contra el pecado.

1. Según el proverbio, "la caridad cubre todos los delitos", la caridad basta para borrar el pecado. Pero el objeto de la caridad no es el pecado. Luego no se requiere para la justificación del pecador un movimiento del libre albedrío contra el pecado.

2. Quien atiende al futuro no debe preocuparse del pasado, según aquello del Apóstol: "Dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante; corro hacia la meta de la soberana vocación". Pero al que tiende a la justicia le quedan atrás los pecados cometidos. Luego debe olvidarse de ellos y no debe dirigirse a ellos por el movimiento del libre albedrío.

[a] 3 d.86 a.2; Sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.4; *De verit.* q.28 a.4; *Cont. Gent.* 3,158.

3. En la justificación del pecador no se borra un pecado sin que se borren los demás, pues "es impío esperar de Dios un perdón a medias". Si, pues, en la justificación del impío fuera necesario mover el libre albedrío contra el pecado, sería preciso que pensara en todos sus pecados, lo cual parece inadmisible, ya porque se exigiría mucho tiempo para tal reflexión, ya porque no podría alcanzar perdón de aquellos pecados que hubiera olvidado. Luego para la justificación del impío no se requiere un movimiento del libre albedrío contra el pecado.

3. **Praeterea**, in iustificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio: "impium" enim "est a Deo dimidiam sperare veniam". Si igitur in iustificatione impii oportuit liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret. Quod videtur inconveniens: tum quia requireretur magnum tempus ad huiusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad iustificationem impii.

Por otra parte, se dice en el salmo: "Dije: Confesaré al Señor mi pecado, y tú perdonaste mi iniquidad".

Sed contra est quod dicitur in Ps. 31,5: "Dixi, Confitebor adversum me iniustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei".

Respuesta. Como antes dijimos, la justificación del impío es un movimiento durante el cual la mente humana es movida por Dios del estado de pecado al estado de justicia. Por lo tanto, es preciso que la mente humana implique una relación a ambos extremos, conforme al movimiento del libre albedrío, del mismo modo que el cuerpo movido localmente se relaciona con los dos términos. Mas es evidente que, en el movimiento local de los cuerpos, el cuerpo movido se aleja del término "a quo" y se acerca al término "ad quem". De donde se deduce que es preciso que la mente humana, cuando es justificada, se aparte del pecado y se acerque a la justicia por un movimiento del libre albedrío. El apartarse y acercarse en el movimiento del libre albedrío significa abominarlo y desearlo, pues a propósito de aquel texto de San Juan: "Mas el mercenario huye", dice San Agustín: "Nuestras afecciones son movimientos del alma: la alegría, expansión del ánimo; el temor, huida del ánimo; expansionas el ánimo cuando apeteces, lo achicas

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium: dicit enim Augustinus, "Super Ioan." [a] exponens illud, "Mercenarius autem fugit": "Affectiones nostrae motus animorum sunt: laetitia animi diffusio, timor animi fuga est; progrederis animo cum appetis, fugis animo cum metuis". Oportet igitur quod in iustifica-

[a] Tr.46 super Io.10,12: ML 35,1732.

tione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud. Et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo.

Ad secundum dicendum quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem ut ea detestetur: sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum quod in tempore praecedente iustificationem, oportet quod homo singula peccata quae commisit detestetur, quorum memoriam habet. Et ex tali consideratione praecedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quae etiam includuntur peccata oblivioni tradita: quia homo in statu illo est sic dispositus ut etiam de his quae non meminit, contereretur, si memoriae adessent. Et iste motus concurrit ad iustificationem.

cuando temes". Por lo tanto, es necesario que en la justificación del impío se dé un doble movimiento del libre albedrío: uno, aquel mediante el cual, con el deseo, busque la justicia de Dios, y otro, aquel por el que deteste el pecado.

Soluciones. 1. A la misma virtud pertenece seguir en pos de uno de los miembros opuestos y huir del otro. Por consiguiente, como a la caridad pertenece amar a Dios, también le pertenece detestar los pecados, por los cuales el alma se aparta de Dios.

2. Al pasado no debe el hombre volver por el amor, sino que en esto debe olvidar (los pecados) para no sentirse afectado por ellos. Sin embargo, debe tenerlo en consideración para detestarlos, pues así se aparta de ellos.

3. Es necesario que, en el tiempo que precede a la justificación, detesete el hombre cada uno de los pecados que cometió y que recuerda. De tal consideración precedente se sigue en el alma un movimiento que detesta en general todos los pecados cometidos, entre los cuales se incluyen también los pecados que olvidó, porque en ese estado tiene tal disposición, que también detestaría aquellos que no recuerda, si los recordase. Este movimiento concurre a la justificación.

ARTICULO 6

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii [a]

Si la remisión de los pecados debe enumerarse entre las cosas que se requieren para la justificación del pecador

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

Dificultades. Parece que la remisión de los pecados no debe contarse entre las cosas que se requieren para la justificación del pecador.

[a] *Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª5.

1. La substancia de una cosa no se enumera entre aquellos elementos que se requieren para esa cosa, así como el hombre no debe contarse con el alma y el cuerpo. Pero la justificación del impío consiste precisamente en la remisión de los pecados, como ya hemos dicho. Luego la remisión de los pecados no debe contarse entre las cosas que se requieren para la justificación del impío.

2. Es lo mismo la infusión de la gracia que la remisión de la culpa, como es lo mismo iluminar y ahuyentar las tinieblas. Pero una misma cosa no debe enumerarse consigo misma, pues uno se opone a multitud. Luego no debe connumerarse la remisión de la culpa con la infusión de la gracia.

3. El perdón de los pecados sigue al movimiento de la libertad hacia Dios y contra el pecado, como el efecto a la causa, pues por la fe y la contrición se perdonan los pecados. Pero el efecto no debe connumerarse con su causa, porque las cosas que se connumeran como divididas entre sí existen en la realidad al mismo tiempo. Luego el perdón de la culpa no debe connumerarse entre aquellas cosas que se requieren para la justificación del impío.

Por otra parte, en la enumeración de aquellos elementos que se requieren para una cosa no debe olvidarse el fin, que es principalísimo en cada una de ellas. Pero la remisión de los pecados es el fin en la justificación del impío, pues se dice en la Escritura: "Este es todo su fruto: que sea quitado su pecado". Luego el perdón de los pecados debe connumerarse entre los requisitos de la justificación del impío.

Respuesta. Se enumeran cuatro cosas requeridas para la justificación del impío, a saber: la infusión de la gracia, el movimiento de la li-

1. Substantia enim rei non connumeratur his quae ad rem requiruntur: sicut homo non debet connumerari animae et corpori. Sed ipsa iustificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (a.1). Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quae ad iustificationem impii requiruntur.

2. Praeterea, idem est gratiae infusio et culpae remissio: sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi: unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpae remissio connumerari infusioni gratiae.

3. Praeterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suae causae: quia ea quae connumerantur quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpae non debet connumerari aliis quae requiruntur ad iustificationem impii.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quae requiruntur ad rem, non debet praetermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impii: dicitur enim Is. 27,9: "Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum eius". Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur[1] quae requiruntur ad iustificationem impii: scilicet gratiae infusio; motus li-

[1] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.17 a.10-11; BONAVENT., ib. p.1 a.1 q.1-4.

beri arbitrii in peccatum; et remissio culpae. Cuius ratio est quia, sicut dictum est (a.1), iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae. In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem, motio ipsius moventis; secundo, motus mobilis; et tertio, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae, accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem; consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae, in hoc enim iustificatio consummatur.

bertad a Dios por la fe, el movimiento del libre albedrío contra el pecado y la remisión de la culpa. La razón es que, como hemos dicho, la justificación es un movimiento mediante el cual el alma es movida por Dios del estado de culpa al estado de justicia. Mas en todo movimiento mediante el cual una cosa es movida por otra se requieren tres cosas: primera, la moción del que mueve; segunda, el movimiento del móvil, y tercera, el término del movimiento o llegada al fin. Así, pues, por parte de la moción divina tenemos infusión de la gracia; por parte del libre albedrío ya movido tenemos dos movimientos, según que se aparte del término "a quo" o se acerque al término "ad quem"; mas la perfección o llegada al término de este movimiento es causada por la remisión de la culpa, pues en ella se consuma la justificación.

Ad primum ergo dicendum quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipi speciem a termino. Et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (in c et a.2-5).

Soluciones. 1. Se dice que la justificación del impío es la misma remisión de los pecados, en cuanto que todo movimiento recibe del término su especificación. No obstante, para llegar al término se requieren muchas otras cosas, como consta por lo que llevamos dicho.

Ad secundum dicendum quod gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt: eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam.—Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt, secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

2. La infusión de la gracia y la remisión de la culpa pueden considerarse de dos maneras. Una, atendiendo a la misma substancia del acto; así consideradas, son una misma cosa, pues con un mismo acto Dios da la gracia y perdona la culpa.—De otra manera, pueden considerarse atendiendo a sus objetos; así difieren en que la culpa se quita y la gracia se infunde, como también en las cosas naturales la generación y la corrupción difieren, aunque la generación de una sea corrupción de otra.

Ad tertium dicendum quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quae requiruntur

3. Esta connumeración no se hace atendiendo a la división del género de especies, en la cual es preciso que las cosas connumeradas existan al mismo tiempo, sino según los diferentes elementos que se requie-

ren para completar una cosa. En esta enumeración puede una cosa tener un orden de prioridad y otro de posterioridad, porque en los elementos primarios y en las partes de una cosa compuesta puede uno ser anterior a otro.

ad completionem alicuius. In qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, et aliquid posterius: quia principiorum et partium rei compositae potest esse aliquid alio prius.

ARTICULO 7

Utrum iustificatio impii fiat in instanti, vel successive [1]

Si la justificación del impío se obra en un instante o hay sucesión de tiempo

Dificultades. Parece que la justificación del impío no se obra en un instante, sino en tiempos sucesivos.

1. Como hemos dicho, para la justificación del impío se requiere un movimiento del libre albedrío. Y el acto propio de éste es la elección, que preexige la deliberación del consejo, como ya notamos. Por consiguiente, como la deliberación entraña cierto discurso que implica sucesión, parece que la justificación del impío es sucesiva.

2. El movimiento del libre albedrío no se da sin una actual consideración. Pero es imposible entender actualmente muchas cosas a la vez, como queda dicho. Por consiguiente, como para la justificación del impío se requiere un movimiento del libre albedrío hacia diversas cosas, a saber, hacia Dios y hacia el pecado, parece que la justificación del impío no puede darse en un instante.

3. La forma que admite más y menos se recibe en el sujeto en tiempos sucesivos, como es evidente en la blancura y en la negrura. La gracia admite más y menos, como se ha dicho. Luego no se recibe instantáneamente en el sujeto, y, por consiguiente, precisando para la justificación del impío la infusión de la gracia, parece que no puede obrarse en un instante.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive.

1. Quia ut dictum est (a.3), ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui praeexigit deliberationem consilii, ut supra (q.15 a.3) habitum est. Cum igitur deliberatio discursum quendam importet, qui successionem quandam habet, videtur quod iustificatio impii sit successiva.

2. Praeterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in Primo (q.85 a.4) dictum est. Cum igitur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

3. Praeterea, forma quae suscipit magis et minus, successive recipitur in subiecto: sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra (q.112 a.4) dictum est. Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur gratiae infusio, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

---

[1] *Sent.* 4 d.17 q.1 a.5 q.ª2.3; *De verit.* q.28 a.2 ad 10; a.9.

4. Praeterea, motus liberi arbitrii qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius: et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra (q.114 a.2) dicetur. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.

4. El movimiento del libre albedrío concurrente a la justificación del impío es meritorio; por tanto, es necesario que proceda de la gracia, sin la cual no se da mérito alguno, según diremos. Pero es primero conseguir la forma que obrar con ella. Luego primero se infunde la gracia y luego se mueve el libre albedrío hacia Dios y a detestar el pecado. Por consiguiente, la justificación no se hace por completo en un instante.

5. Praeterea, si gratia infundatur animae, oportet dare aliquod instans in quo primo animae insit. Similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpae subiaceat. Sed non potest esse instans: quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia: inter quae, secundum Philosophum, in VI "Physic." [10], oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.

5. Si la gracia se infunde en el alma, es preciso que se dé un primer instante en el que la gracia se halle en el alma. Asimismo, si la culpa se borra, debe darse un último instante en el que el hombre esté sometido a la culpa. Pero no puede darse ese instante, porque entonces habría al mismo tiempo elementos opuestos en la misma cosa. Luego es necesario que se den dos instantes sucesivos entre los cuales, como dice el Filósofo, es preciso que haya un tiempo intermedio. Por consiguiente, la justificación no se obra en un instante, sino en tiempos sucesivos.

Sed contra est quod iustificatio impii fit per gratiam Spiritus Sancti iustificantis. Sed Spiritus Sanctus subito advenit mentibus hominum; secundum illud Act. 2,2: "Factus est repente de caelo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis"; ubi dicit Glossa [11] quod "nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia". Ergo iustificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Por otra parte, la justificación del impío se obra por la gracia del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo viene de improviso a la mente del hombre, conforme a aquello de la Escritura: "Se produjo de repente un ruido del cielo como el de un viento impetuoso que viniera"; acerca de la cual dice la Glosa que "no conoce la gracia del Espíritu Santo conatos lentos". Luego la justificación del impío no es sucesiva, sino instantánea.

Respondeo dicendum quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione: per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione. Cuius ratio est quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, con-

Respuesta. Toda la justificación del impío tiene su origen en la infusión de la gracia, pues por ella se mueve el libre albedrío y se perdona la culpa. Mas la infusión de la gracia se verifica en un instante y sin sucesión. La razón es que el hecho de que una forma no se imprima al

[10] C.1 n.2 (BK 231b6): S.TH., lect.1.
[11] *Glossa inter.*

punto en un sujeto proviene de que dicho sujeto no está dispuesto y el agente necesita tiempo para disponerle. Por eso vemos que en el instante en que queda dispuesta la materia por la alteración precedente, adquiere su forma substancial, y, por la misma razón, cuando lo diáfano está dispuesto en sí mismo para recibir la luz, al instante es iluminado por un cuerpo luminoso. Hemos dicho antes que Dios, para infundir la gracia en el alma, no necesita disposición alguna, a no ser la que El mismo produce. Pues bien, produce esta disposición a veces poco a poco, y sucesivamente otras, como dijimos. El porqué de que el agente natural no pueda disponer la materia en un instante, consiste en que hay cierta desproporción entre el elemento que resiste en la materia y el poder del agente; por eso vemos que, cuanto mayor es el poder del agente, con tanta mayor rapidez se dispone la materia. Siendo, pues, el poder de Dios infinito, puede disponer para la forma instantáneamente cualquier materia creada, y con mucha mayor razón el libre albedrío del hombre, cuyos movimientos pueden ser instantáneos por su misma naturaleza. Concluímos, pues, que la justificación del pecador la hace Dios instantáneamente.

tingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae: et eadem ratione, quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (q.112 a.2) quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae, quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra (ib. ad 2) dictum est. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua disproportio eius quod in materia resistit, ad virtutem agentis: et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam: et multo magis liberum arbitrium hominis cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.

Soluciones. 1. El movimiento del libre albedrío cooperante a la justificación del impío es un consentimiento para detestar el pecado y para acercarse a Dios, el cual consentimiento se realiza en un instante. Sucede a veces que precede cierta deliberación que no pertenece a la substancia de la justificación, sino que es preparación para ella, como el movimiento local es anterior a la iluminación, y la alteración a la generación.

Ad primum ergo dicendum quod motus liberi arbitrii qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum: qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem: sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

2. Como dijimos, no hay inconveniente en entender dos cosas al mismo tiempo, siendo en cierta manera una misma cosa, como también en-

Ad secundum dicendum quod, sicut in Primo (q.85 a.4; q.58 a.2) dictum est, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum

quod sunt quodammodo unum: sicut simul intelligimus subiectum et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum et convertit se ad Deum: sicut etiam corpus simul, recedendo ab uno loco, accedit ad alium.

tendemos al mismo tiempo el sujeto y el predicado, en cuanto que se unen en una misma afirmación. De la misma manera, el libre albedrío puede ser movido al mismo tiempo hacia dos cosas, en cuanto que una se ordena a la otra, pues su movimiento contra el pecado se ordena al movimiento hacia Dios; detesta el hombre el pecado porque va contra Dios, a quien quiere unirse. Por consiguiente, el libre albedrío, en la justificación del impío, detesta el pecado al mismo tiempo que se orienta hacia Dios, como también los cuerpos, al mismo tiempo que se apartan de un lugar, se acercan a otro.

Ad tertium dicendum quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus inesse potest: sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiae vel subiecti, ut dictum est (in c).

3. La razón de que la forma no se reciba en un instante en la materia no es porque pueda estar en el sujeto en un grado mayor o menor; si así fuera, la luz no se recibiría instantáneamente en el aire, que puede ser iluminado más o menos. La razón debe tomarse por parte de la disposición de la materia o sujeto, como queda dicho.

Ad quartum dicendum quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam: sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva.

4. En el mismo instante en que se recibe la forma, comienza a obrar la cosa por su forma, como el fuego, que, al mismo tiempo que es producido, se mueve hacia arriba, y si su movimiento fuera instantáneo, se completaría en un solo instante. Pero el movimiento del libre albedrío, que es el querer, no es sucesivo, sino instantáneo; por lo tanto, no es necesario que la justificación del impío sea sucesiva.

Ad quintum dicendum quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est considerandа in his quae subiacent tempori, et aliter in his quae sunt supra tempus. In his enim quae subiacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subiecto inest: est autem dare ultimum tempus et primum instans in quo forma sequens inest materiae vel subiecto. Cuius ratio est quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate: eo quod instantia non

5. La sucesión de dos cosas opuestas de un mismo sujeto hay que entenderla de una manera en las cosas que están sometidas al tiempo y de otra en aquellas que lo trascienden; pues en las que están sometidas al tiempo no puede darse un instante último y un primer instante, en el cual la forma siguiente se adhiere a la materia o sujeto. Y la razón es que en el tiempo no se puede admitir anterior a un instante otro instante inmediatamente precedente, porque los instantes no son consecutivos en

el tiempo, como tampoco los puntos en la línea, según prueba el Filósofo; sino que el instante marca el término del tiempo. Por lo tanto, en todo el tiempo precedente en que una cosa es movida para adquirir otra forma, está bajo la forma opuesta, y en el último instante de aquel tiempo, que es el primer instante del tiempo siguiente, adquiere la forma que es término del movimiento.

Pero en las cosas que están sobre el tiempo sucede de otra manera, porque, si se da en ellas sucesión de afectos o de conceptos intelectuales —por ejemplo, en los ángeles—, tal sucesión no es mensurada por el tiempo continuo, sino por el tiempo discreto, ya que las cosas que se miden no son continuas, como dejamos dicho. De donde en tales seres se ha de dar un último instante, en el cual aun es lo que era, y un primer instante, en el que existe lo que sigue; no es necesario un tiempo intermedio, porque no se da continuidad de tiempo, que él requería.

El alma humana que es justificada, en sí misma trasciende al tiempo, pero indirectamente está sometida al tiempo, en cuanto que entiende con lo continuo y en el tiempo por razón de las imágenes sensibles, en las que—como hemos dicho—considera las especies inteligibles. Por consiguiente, según esto, se ha de juzgar de su mutación según la condición de sus movimientos temporales; de modo que hay que decir que no se da un último instante en el cual existió la culpa, sino un último tiempo; pero sí hay un primer instante en el que existe la gracia en el alma; pues en todo el tiempo precedente existía en ella la culpa.

consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI "Physic."[12] Sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore praecedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae: et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus.

Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionem, puta in angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quae mensurantur non sunt continua, ut in Primo (q.53 a.3) habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est id quod sequitur: nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat.

Mens autem humana quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori: inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in Primo (q.84 a.7) dictum est. Et ideo iudicandum est, secundum hoc, de eius mutatione secundum conditionem temporalium motuum: ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest, in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.

[12] C.1 n.2 (BK 231b6): S.TH., lect.1

ARTICULO 8

Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii [a]

Si la infusión de la gracia tiene prioridad de naturaleza entre aquellas cosas que se requieren para la justificación del pecador

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gratiae infusio non sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

1. Prius enim est recedere a malo quam accedere ad bonum; secundum illud Ps. 36,27: "Declina a malo, et fac bonum". Sed remissio culpae pertinet ad recessum a malo: infusio autem gratiae pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

2. Praeterea, dispositio praecedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est *quaedam dispositio* ad *susceptionem* gratiae. Ergo naturaliter praecedit infusionem gratiae.

3. Praeterea, peccatum impedit animam no libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpae et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiae.

Sed contra, causa naturaliter est prior effectu. Sed gratiae infusio causa est omnium aliorum quae requiruntur ad iustificationem impii, ut supra (a.7) dictum est. Ergo est naturaliter prior.

Respondeo dicendum quod praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii (cf. arg.3

Dificultades. Parece que la infusión de la gracia no tiene prioridad de naturaleza entre aquellas cosas que se requieran para la justificación del pecador.

1. Es primero apartarse del mal que acercarse al bien, según aquello del salmo: "Apártate del mal y obra el bien". Pero la remisión de la culpa pertenece a la huída del mal, y la infusión de la gracia, a la prosecución del bien. Luego en la realidad se da primero la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

2. La disposición precede en la naturaleza a la forma para la cual dispone. Pero el movimiento de la libertad es cierta disposición para recibir la gracia. Luego en la naturaleza precede a la infusión de la gracia.

3. El pecado impide al alma ir libre hacia Dios. Pero antes de proseguir el movimiento debe quitarse la que obstaculiza dicho movimiento. Luego debe darse primero en la realidad la remisión de la culpa y el movimiento del libre albedrío contra el pecado que hacia Dios y que la infusión de la gracia.

Por otra parte, la causa es naturalmente primero que el efecto. Pero la infusión de la gracia es causa de todos los elementos que se requieren para la justificación del impío, como antes dijimos. Luego existe primero.

Respuesta. Los cuatro elementos antes citados, requeridos para la justificación del pecador, se dan al mis-

[a] *Sent.* 4 d.17 q.1 a.4; *De verit.* q.28 a.7.8.

mo tiempo, porque la justificación del impío no es sucesiva, como ya hemos dicho; pero, en el orden de naturaleza, unos son anteriores a otros. En este orden de naturaleza, lo primero es la infusión de la gracia; lo segundo, el movimiento del libre albedrío hacia Dios; lo tercero, el movimiento del libre albedrío contra el pecado, y lo último, la remisión de la culpa.

La razón es que, en cualquier movimiento, naturalmente, lo primero es el impulso del mismo motor; lo segundo, la disposición de la materia o el movimiento del mismo móvil; y lo último, el fin o término del movimiento al que se dirige el impulso del motor. Pues bien, el impulso del motor Dios es la infusión de la gracia, como dijimos antes; el movimiento o disposición del móvil es el doble movimiento del libre albedrío; y el término o fin del movimiento es la remisión de la culpa, como consta por lo que precede. Por lo tanto, según el orden natural, lo primero en la justificación es la infusión de la gracia; lo segundo, el movimiento del libre albedrío hacia Dios; lo tercero, el movimiento contra el pecado (pues el que es justificado detesta el pecado, porque va contra Dios; de aquí que el movimiento del libre albedrío hacia Dios preceda naturalmente al movimiento contra el pecado, porque es su causa y su razón de ser); en cuarto y último lugar está la remisión de la culpa, a la cual se ordena, como a su fin, todo este proceso, según dijimos.

et a.6), tempora quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est (a.7): sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.

Cuius ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio, ut dictum est supra (a.6); motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpae, ut ex supradictis (a.1,6) patet. Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum (propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum: unde motus liberi arbitrii in Deum, praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius); quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (ibidem).

Soluciones. 1. El apartarse del término y acercarse al término admite una doble consideración. Primero, por parte del móvil; en este sentido, el apartarse del término precede naturalmente a la aproximación al término, pues en el sujeto móvil, primero es la oposición que se quita; después, lo que por el movimiento alcanza. Mas por parte del agente sucede a la inversa, pues el agente

Ad primum ergo dicendum quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo, ex parte mobilis. Et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum: prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abiicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis, est e converso. Agens enim per for-

nam quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium: sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturae; licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso: nam prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis.—Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem: gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptionis iustitiae.

obra mediante la forma que en él preexiste para apartar a su contrario, como el sol por su misma luz obra para quitar las tinieblas; y así, por parte del sol, primero es iluminar que despejar las tinieblas; por parte del aire, que ha de ser iluminado, primero es estar libre de las tinieblas que conseguir la luz en el orden de naturaleza, aunque ambas cosas se verifican al mismo tiempo. Y como la infusión de la gracia y la remisión de la culpa provienen de Dios, que justifica, por eso en el orden de naturaleza es primero la infusión de la gracia que la remisión de la culpa; mas, si se las considera en el hombre justificado, es a la inversa, pues en el orden de naturaleza, primero es la liberación de la culpa que la consecución de la gracia justificante.—Puede decirse también que los términos de la justificación son la culpa, el "a quo", y la justicia, el "ad quem"; mas la gracia es causa de la remisión de la culpa y de la adquisición de la justicia.

Ad secundum dicendum quod dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae: sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.

2. La disposición del sujeto precede a la adquisición de la forma en el orden de naturaleza, pero sigue a la acción del agente mediante la cual el mismo sujeto se dispone. Por eso, el movimiento de la libertad precede en el orden de naturaleza a la consecución de la gracia y sigue a la infusión de la gracia.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II "Physic." [13], in motibus animi omnino praecedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis; sed in exterioribus motibus remotio impedimenti praecedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturae ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

3. Como dice el Filósofo, en los movimientos del alma precede absolutamente el que tiende al principio de la especulación o al fin de la acción; pero, en los movimientos exteriores, la remoción del impedimento precede a la consecución del fin. Por consiguiente, como el movimiento del libre albedrío es un movimiento del alma, en el orden de naturaleza primero se mueve hacia Dios, como a su fin, que a quitar el impedimento del pecado.

[13] C.9 n.3 (Bk 200a19): S.Th., lect.15.

ARTICULO 9

Utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei [a]

Si la justificación del impío es la obra máxima de Dios

Dificultades. Parece que la justificación del impío no es la obra máxima de Dios.

1. Por la justificación del impío se consigue la gracia de esta vida. Pero por la glorificación se consigue la gracia del cielo, que es mayor. Luego la glorificación de los ángeles o de los hombres es obra más excelsa que la justificación del pecador.

2. La justificación del pecador se ordena al bien particular de un hombre. Pero el bien del universo es mayor que el bien de un hombre, como consta por el Filósofo. Luego es mayor obra la creación del cielo y de la tierra que la justificación del pecador.

3. Es más hacer algo de la nada, donde nada coopera con el agente, que hacer una cosa de otra con alguna cooperación del paciente. Pero en la obra de la creación se hace algo de la nada, por lo que ninguna cosa puede cooperar con el agente; mas, en la justificación del pecador, Dios de una cosa hace otra, es decir, de pecador hace justo, dándose así cierta cooperación del hombre, porque se da el movimiento del libre albedrío, según dijimos. Luego la justificación del pecador no es la obra máxima de Dios.

Por otra parte, en un salmo se dice: "Su misericordia está sobre todas sus obras". Y en la colecta: "¡Oh Dios, que muestras tu omnipotencia de manera especial perdonando y teniendo misericordia!" Y a propósito de aquellas palabras de San Juan:

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit maximum opus Dei.

1. Per iustificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viae. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriae, quae maior est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum est malus opus quam iustificatio impii.

2. Praeterea, iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est malus quam bonum unius hominis; ut patet in I "Ethic." [14] Ergo malus opus est creatio caeli et terrae quam iustificatio impii.

3. Praeterea, malus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid: unde nihil potest cooperari agenti. Sed in iustificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest ex impio iustum: et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (a.3). Ergo iustificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est quod in Ps. 144,9 dicitur: "Miserationes eius super omnia opera eius". Et in collecta [15] dicitur: "Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas". Et Augustinus dicit [16] exponens illud Io. 14,12, "Maiora horum fa-

---

[a] 3 q.43 a.4 ad 2; *Sent.* 4 d.17 q.1 a.5 q.ª1 ad 1.2; d.46 q.2 a.1 q.ª3 ad 2; *In Io.* 14 lect.3

[14] C.2 n.8 (Bk 1094a10): S.Th., lect.2.

[15] Domin.X post Pentec.

[16] *In Io.* tr.72: ML 35,1823.

ciet", quod "malus opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram".

Respondeo dicendum quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte *modi agendi*. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid.—Alio *modo* potest dici opus magnus propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, malus opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod "malus est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram", subiungit: "Caelum enim et terra transibit praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit".

Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et hoc modo donum gloriae est maius quam donum gratiae iustificantis impium. Et secundum hoc, glorificatio iustorum est maius opus quam iustificatio impii.—Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis: sicut dicitur mons parvus, et milium magnum. Et hoc modo donum gratiae impium iustificantis est maius quam donum gloriae beatificantis iustum: quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem: "Iudicet qui potest, utrum malus sit iustos angelos creare quam impios iustificare. Certe, si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae".

"Hará mayores cosas que éstas", dice San Agustín que "es mayor obra hacer de un pecador un justo que crear el cielo y la tierra".

Respuesta. Una obra puede ser grande por dos motivos. Por parte del modo de obrar; en este sentido, la obra mayor es la de la creación, en la cual de la nada se hace algo.—Otro capítulo de grandeza de una obra es la misma magnificencia de la obra hecha. Según esto, es mayor obra la justificación del impío, que termina en el bien eterno de la participación, que la creación del cielo o de la tierra, que termina en el bien de una naturaleza sujeta a cambio. Por eso San Agustín, que había dicho "que es más hacer de un pecador un justo que la creación del cielo y de la tierra", añade: "El cielo y la tierra pasarán, pero la salvación y justificación de los predestinados permanecerán".

Pero hemos de tener en cuenta que una cosa se llama grande por doble motivo. Primero, según la cantidad absoluta; de esta manera, el don de la gloria es mayor que el don de la gracia que justifica al impío, y, por tanto, la glorificación de los justos es mayor obra que la justificación del pecador. — En otro sentido, se dice que una cosa es grande por la cantidad de proporción, como se dice pequeño monte y mijo grande. Así entendido, el don de la gracia que justifica al impío es mayor que el don de la gloria que hace bienaventurado al justo, porque excede más el don de la gracia a la dignidad del impío, digno de castigo, que el don de la gloria a la dignidad del justo, quien, por lo mismo que está justificado, es digno de la gloria. Por eso dice San Agustín en el lugar citado: "Juzgue quien pueda si es más crear ángeles justos que justificar a los pecadores". Ciertamente, si en ambas cosas se da el mismo poder, en esto último hay mayor misericordia.

Soluciones. 1. Con lo dicho en el cuerpo del artículo queda solucionada la primera dificultad.

2. El bien del universo es mayor que el bien particular de uno, si se entienden ambas cosas en el mismo sentido. Pero el bien de la gracia de uno es mayor que el bien natural de todo el universo.

3. La objeción se fija en el modo de obrar, según el cual la creación es la obra mayor de Dios.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULO 10

Urum iustificatio impii sit opus miraculosum [a]

Si la justificación del pecador es algo milagroso

Dificultades. Parece que la justificación del pecador es un obra milagrosa.

1. Las obras milagrosas son mayores que las que no lo son. Pero la justificación del impío es una obra mayor que otras obras milagrosas, como consta por San Agustín y las palabras que él cita. Luego la justificación del impío es una obra milagrosa.

2. El movimiento de la voluntad se da en el alma de modo parecido a como se da la inclinación natural en los seres naturales. Pero, cuando Dios obra algo en los seres naturales contra la inclinación natural, es una obra milagrosa, como cuando da la vista a un ciego o resucita a un muerto. Por consiguiente, como la voluntad del impío tiende hacia el mal, y Dios, justificándole, le mueve al bien, parece que la justificación del impío es una obra milagrosa.

3. Así como la sabiduría es un don de Dios, también lo es la justicia. Pero es milagroso que uno reciba en un instante de Dios la sabiduría sin estudio. Luego es milagroso que el pecador sea justificado por Dios.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii sit opus miraculosum.

1. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. Sed iustificatio impii est maius opus quam alia opera miraculosa; ut patet per Augustinum in auctoritate inducta (a.9 "Sed contra"). Ergo iustificatio impii est opus miraculosum.

2. Praeterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturae, est opus miraculosum: sicut cum illuminat caecum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus, iustificando hominem, moveat eum in bonum, videtur quod iustificatio impii sit miraculosa.

3. Praeterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et iustitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientia assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius iustificetur a Deo.

---

[a] 1 q.105 a.7 ad 1; *Sent.* 2 d.18 q.1 a.3 ad 2; 4 d.17 q.1 a.5 q.1.

Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed iustificatio impii non est supra potentiam naturalem: dicit enim Augustinus, in libro "De praedest. sanct." [17], quod "posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem gratiae est fidelium". Ergo iustificatio impii non est miraculosa.

Por otra parte, las obras milagrosas están por encima del poder natural. Pero la justificación del impío no está sobre el poder natural, pues dice San Agustín que "el poder poseer la fe, como el poder tener caridad, está en las posibilidades de la naturaleza humana; mas el tenerlas de hecho es efecto de la gracia en los que creen". Luego la justificación del impío no es una obra milagrosa.

Respondeo dicendum quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri [18]. Quorum unum est ex parte potentiae agentis: quia sola divina virtute fieri possunt. Et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in Primo (q.105 a.7) dictum est. Et secundum hoc, tam iustificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

Respuesta. En las obras milagrosas suelen distinguirse tres cosas. Una, por parte de la potencia agente, pues sólo con el poder divino pueden hacerse, y así son simplemente maravillosas, como que tienen una causa oculta, según dijimos antes. Según esto, tanto la justificación del impío como la creación del mundo, y en general toda obra que sólo puede ser hecha por Dios, puede llamarse milagrosa.

Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa: quia naturaliter anima est gratiae capax: "eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam", ut Augustinus dicit [19].

Segunda: en algunas obras milagrosas sucede que la forma inducida es superior a la potencia natural de tal materia, como en la resurrección de un muerto la vida está fuera del alcance de la potencia natural de tal cuerpo. En este sentido, la justificación del impío no es milagrosa, porque el alma naturalmente es capaz de la gracia; pues, como dice San Agustín, "por lo mismo que ha sido hecha a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia".

Tertio modo, in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum: sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, praeter solitum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Et quantum ad hoc, iustificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste consuetus et communis cursus iustificationis, ut, Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem

Tercera: en las obras milagrosas se halla algo contra costumbre y orden común de causar el efecto, como cuando un enfermo consigue en un instante la salud perfecta sin atenerse al curso ordinario de recuperación de la salud seguido por la naturaleza o por el arte. Así entendido, la justificación del pecador es a veces una obra milagrosa, otras veces no, pues el curso ordinario y común de la justificación es que, una vez que Dios mueve el interior del

[17] C.5: ML 44,968.
[18] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.17 a.12.
[19] *De Trin.* l.14 c.8: ML 42,1044.

alma, el hombre se convierta a Dios primero por una conversión imperfecta, que después llega a perfecta, "porque la caridad comenzada merece ser aumentada, para que, aumentada, merezca ser perfeccionada", como dice San Agustín. Pero a veces mueve Dios al alma con tal vehemencia, que al instante consigue cierta perfección de la justicia, como sucedió en la conversión de San Pablo, siendo derribado con circunstancias aún exteriormente milagrosas. Por eso, la conversión de San Pablo se celebra en la Iglesia como milagrosa.

conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat: quia "caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici", sicut Augustinus dicit[20]. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet ut statim quandam perfectionem iustitiae assequatur: sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli, tanquam miraculosa, in Ecclesia commemoratur celebriter.

Soluciones. 1. Algunas obras milagrosas, aunque sean menores que la justificación del impío en cuanto al bien que resulta, sin embargo están fuera del orden ordinario de tales efectos. Y por eso tienen más de milagroso.

Ad primum ergo dicendum quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam iustificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum. Et ideo plus habent de ratione miraculi.

2. No siempre que una cosa natural se mueve contra su inclinación hay una obra milagrosa—si así fuera, sería milagroso que se calentase el agua o que una piedra fuera lanzada hacia arriba—, sino cuando esto se hace fuera del orden de la propia causa, cuya finalidad es hacer esto. Pero ninguna otra causa puede justificar al impío sino Dios, como no puede calentar el agua sino el fuego. En consecuencia, la justificación del impío por Dios en esto no es milagrosa.

Ad secundum dicendum quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur: sed quando hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est hoc facere. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus: sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo iustificatio impii a Deo, quantum ad hoc, non est miraculosa.

3. El hombre debe conseguir la sabiduría y la ciencia de Dios por propio ingenio y estudio; de aquí que, cuando llega a ser sabio o científico por otro camino, es milagroso. Pero no es propio del hombre adquirir la gracia justificante por su operación, sino obrando Dios. Luego no hay semejanza.

Ad tertium dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium: et ideo quando praeter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

[20] Ep.186 *Ad Paulinum* c.3: ML 33,819

DEL MERITO DE LAS BUENAS OBRAS

Si la justificación es efecto *formal* de la gracia santificante, el mérito es efecto de la misma en el género de causa *eficiente*.

La cuestión del mérito está evidentemente dividida en dos partes. En la primera se trata de la posibilidad y existencia del mérito en la criatura por respecto a Dios (a.1), y en la segunda se exponen las diversas cosas que pueden ser objeto del mérito (a.2-10). Tres son las cosas que pueden ser objeto del mérito: *el bien de la gloria, el bien de la gracia* y *los bienes temporales*. En cuanto al bien de la gloria, se examina cuál es el principio efectivo en virtud del cual el hombre la puede merecer: no es el solo libre albedrío de la criatura, sino la gracia como principio *radical*, y la caridad como principio *próximo* (a.2-4). La gracia puede ser *la primera, la segunda* y *la final* o *de perseverancia* (a.5-9).

Vea el lector en un esquema todos los artículos lógicamente ordenados:

- El mérito del hombre por respecto a Dios
  - I. Posibilidad y existencia del mérito en el hombre por respecto a Dios (a.1).
  - II. Objeto del mérito del hombre por respecto a Dios
    - A) Del bien espiritual y sobrenatural .....
      - 1. La gloria .....
        - a) No puede ser merecida por las fuerzas del solo libre albedrío humano (a.2).
        - b) Se merece por el libre albedrío juntamente con el auxilio divino .....
          - 1) A modo de principio radical = la gracia habitual (a.3).
          - 2) A modo de principio próximo = la caridad (a.4).
      - 2. La gracia .....
        - a) La primera...
          - 1) *Simpliciter*, en absoluto ....
            - α) Para sí (a.5).
            - β) Para otros (a.6).
          - 2) *Secundum quid*, después de la caída (a.7).
        - b) La segunda, en cuanto al progreso (a.8).
        - c) La final o de perseverancia (a.9).
    - B) Del bien temporal (a.10).

I. Posibilidad y existencia del mérito en la criatura por respecto a Dios

Noción del mérito.—El mérito es una propiedad del acto humano deliberado y libre. El mérito dice relación directa e inmediatamente al premio, a la merced o recompensa, pues es un derecho que una persona tiene a recibir de otra algo en recompensa de una acción o de un trabajo por él realizado. Por eso, en el mérito entran siempre dos personas y dos cosas. Dos personas, que son el merecedor y el premiador; dos cosas, el mérito y el premio. Una persona (merecedor), por un acto determinado, deliberado y libre, merece (= mérito) obtener o recibir de otra persona (= premiador, remunerador) una recompensa, premio o galardón.

Entre mérito y premio tiene que existir proporción, adecuación, igualdad. En la persona *merente* hay *derecho* o *título* con respecto al remunerador para recibir de éste alguna recompensa o galardón. En el remunerador existe la *obligación* de dar el premio o recompensa a la persona merente por la acción puesta o trabajo ejecutado.

Posición del problema.—Supuesta esta elemental noción del mérito, se plantea en seguida el problema: ¿Puede el hombre por sus actos libres merecer algo delante de Dios? Dos son las dificultades que parecen oponerse a la posibilidad de dicho mérito. La primera nace de parte de la persona merente, que es el hombre. En el mérito, la persona merente pone un acto que le da *derecho* a reclamar del remunerador una recompensa o un premio. Pero... ¿puede admitirse en el hombre algún *derecho* a reclamar de Dios alguna recompensa? Todo cuanto el hombre tiene y todo cuanto bueno haga, de Dios lo ha recibido y a Dios se lo debe por título de gratitud, de servidumbre, etc. ¿Cómo por cosas que ya debe a Dios por tantos títulos, podrá el hombre tener *derecho* a recibir nada de Dios?

La segunda dificultad nace de parte de Dios remunerador. El remunerador tiene *obligación* de dar a la persona merente la debida recompensa. ¿Es posible admitir en Dios alguna *obligación* con respecto a la criatura? Esto equivaldría a subordinar a Dios a la criatura, lo cual repugna no sólo a las enseñanzas de la divina revelación, sino también a los principios de toda sana filosofía. A estas dificultades generales a todo mérito con respecto a Dios, se añade una especial cuando se trata del mérito de bienes sobrenaturales, como es, por ejemplo, la eterna bienaventuranza. Entre los actos libres del hombre y la eterna bienaventuranza no hay ni puede haber proporción, la cual, sin embargo, debe existir para que haya verdadera razón de mérito.

El hecho cierto de la existencia del mérito.—A pesar de las dificultades apuntadas, es lo cierto que, según las fuentes de la divina revelación, el hombre por sus actos libres merece ante Dios premio o recompensa por los actos buenos, y castigo o pena por los actos malos.

LA SAGRADA ESCRITURA.—He aquí algunos textos más importantes sobre este particular:

«Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que fueron antes de vosotros» (Mt. 5,12). «Llama a los obreros y dales su salario, empezando

por los últimos hasta llegar a los primeros» (Mt. 20,8). «El que planta y el que riega son iguales; cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo» (1 Cor. 3,8). «Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea consumida sufrirá el daño» (1 Cor. 3,14-15). «Guardaos, no vayáis a perder lo que habéis trabajado, sino haced por recibir un galardón cumplido» (2 Io. 8). «Las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira, y el tiempo de que sean juzgados los muertos, y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes, y destruir a los que destruían la tierra» (Apoc. 11,18). «He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras» (Apoc. 22,12). «No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa» (Hebr. 10,35). «Y quien se prepara para la lucha, de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible; mas nosotros, para alcanzar una incorruptible» (1 Cor. 9,35). «He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (2 Tim. 4,7-8). «Bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida, que Dios prometió a los que le aman» (Iac. 1,12). «Sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida» (Apoc. 2,10). «Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como al Señor y no a los hombres, teniendo en cuenta que del Señor recibiréis por recompensa la herencia» (Col. 3,23-24). «Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras» (Mt. 16,27).

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Esta verdad, tan claramente enseñada en las Sagradas Escrituras, ha sido repetidas veces propuesta y definida por varios concilios. Baste citar al concilio Arausicano II (D 191), Lateranense IV (D 429), concilio II de Lyón (D 464), Florentino (D 693) y, sobre todo, al concilio Tridentino, que de modo muy particular se ocupó de esta materia contra las doctrinas demoledoras de los protestantes (D 809 836 842).

ARGUMENTO DE RAZÓN.—La doctrina del mérito de nuestras obras por respecto a Dios es un postulado necesario del juicio *particular* y *universal*, a que Dios someterá a todos los hombres. Cada hombre al morir, y todos al final de los tiempos, seremos sometidos a un juicio en que Dios juzgará nuestras acciones y nos dará la merecida recompensa (Mt. 25, 31-46). Este juicio en que Dios dará a cada uno según sus obras, no tendría sentido si los actos del hombre no fueran ante Dios merecedores de premio o de castigo.

Explicación del problema.—Las dificultades arriba propuestas contra el mérito del hombre frente a Dios provienen de que se concibe la justicia existente entre el hombre y Dios como la que hay entre dos hombres iguales; por ejemplo, entre un obrero y un patrono. El obrero hace por su propia y exclusiva actividad cosas por las cuales contrae ante el patrono un verdadero *derecho* a la recompensa; y el patrono queda rigurosamente *obligado* a dar el justo salario al obrero. Aunque algunas veces en la Sagrada Escritura se nos represente la justicia existente entre Dios y el hombre de esta manera, como en la parábola del amo o señor que salió muy de mañana a ajustar obreros para su viña (Mt. 20, 1-16), sin embargo no se han de tomar estas operaciones demasiado a la

letra. La justicia del hombre para con Dios debe asemejarse más bien a la justicia del hijo para con su padre o a la del siervo para con su señor. Es una justicia *imperfecta*, en la cual no se puede dar un mérito en todo el rigor de la palabra (*hic*, c.).

Es indiscutible que el hombre nada puede ofrecer a Dios que de El no haya recibido y que, por tanto, no le deba ya por otros títulos. Es asimismo incuestionable que Dios no puede estar *obligado* por nada al hombre. Y, al mismo tiempo, está fuera de toda duda que el hombre, por sus actos buenos, merece recompensa delante de Dios. ¿Cómo armonizar todas estas cosas? El acto bueno del hombre tiene mérito delante de Dios, porque *Dios mismo le ha ordenado a recibir la recompensa y el premio*. Esta *ordenación* que Dios ha impreso en todo acto bueno, es el título o derecho que el hombre tiene para esperar de Dios la recompensa. Dios está obligado, no al hombre, sino a la ordenación que El mismo ha estampillado en el acto bueno del hombre: Dios está obligado a sí mismo y no al hombre (*hic*, ad 3). El hombre tiene derecho al premio, porque Dios así lo ha *dispuesto*, así lo ha *ordenado* y así lo ha *prometido*. Y esta promesa no ha de concebirse a la manera de la promesa humana, como algo puramente *extrínseco* a la cosa a la cual va adjunta, sino como algo *inherente* e *intrínseco*, porque la promesa de Dios es *eficaz*, y, cuando quiere dar por una cosa otra, ordena *intrínsecamente* la primera a la segunda.

Esta promesa divina de la recompensa por los actos buenos nos consta ciertamente por la Sagrada Escritura. «Y ésta fué la *promesa* que El nos hizo, la vida eterna» (1 Io. 2,25). «La piedad es útil para todo y tiene *promesas* para la vida presente y para la futura» (1 Tim. 4,8). «Deseamos que cada uno de vosotros muestre la misma diligencia por el logro de nuestra esperanza hasta el fin, no emperezándoos, sino haciéndoos imitadores de los que por la fe y la paciencia han alcanzado *la herencia de las promesas*» (Hebr. 6,11-12). «Bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida, que Dios *prometió* a los que le aman» (Iac. 1,12). Y el concilio Tridentino recalca esta misma doctrina cuando dice que la vida eterna se nos da como premio por nuestras buenas obras *debido a la promesa de Dios* (*ex ipsius Dei promissione*: D 809).

División del mérito.—Aquí, como a lo largo de toda esta cuestión, nos ocuparemos solamente del mérito en el orden sobrenatural.

Los tomistas suelen dividir el mérito de la siguiente manera:

- Mérito
  - *De condigno.*
    - 1) *Ex toto rigore iustitiae.*
    - 2) *Ex condignitate.*
  - *De congruo.*
    - 1) Propiamente dicho = fundado en el derecho de amistad.
    - 2) Impropiamente dicho .....
      - a) Fundado en la sola misericordia de Dios = la impetración.
      - b) Fundado en la bondad y liberalidad divinas = la disposición del pecador para la gracia.

El mérito *de condigno*, que es el mérito propiamente dicho, requiere dos condiciones esenciales: *a)* proporción entre el mérito y el premio; *b)* ordenación del mérito al premio. Sólo Cristo, Dios y hombre, puede merecer ante Dios con mérito *de condigno ex toto rigore iustitiae;* las puras criaturas sólo pueden merecer con mérito *de condigno ex condignitate.* Cuando en adelante hablemos del mérito *de condigno,* se ha de entender siempre del mérito *ex condignitate.*

El mérito *de congruo* no se funda sobre *derecho de justicia,* sino tan sólo sobre el *derecho de amistad:* es el derecho que da la amistad para obtener un favor de un amigo. Por consiguiente, no realiza la plena razón de mérito. Cuando se funda sobre derecho de amistad, se llama *de congruo* propiamente dicho, porque, aunque de manera imperfecta, sin embargo, participa algo de la razón de mérito. En cambio, cuando se funda sólo sobre la pura misericordia de Dios o sobre su bondad y liberalidad *(impetración y disposición),* se denomina *de congruo impropiamente dicho.* En éste no se salva nada de la razón de mérito.

El concepto de mérito es análogo con respecto a todos los miembros de esta división. En esta analogía, el supremo analogado es el mérito *de condigno ex toto rigore iustitiae.* Esta analogía es de *proporcionalidad propia* con respecto al mérito de condigno y de congruo propiamente dicho, ya que la razón de mérito se salva intrínsecamente en ambos miembros, aunque de manera muy desigual. En cambio, con respecto al mérito de condigno y de congruo propiamente dicho y con respecto al mérito de congruo impropiamente dicho, sólo hay analogía de *proporcionalidad metafórica,* porque en este último miembro no se salva intrínsecamente la razón de mérito [1].

Condiciones del mérito en el orden sobrenatural.—Las condiciones que debe reunir un acto para ser meritorio delante de Dios son varias y de muy diversa índole: unas son exigidas por la acción misma que se dice meritoria; otras, por parte de la persona merente; algunas, por razón de la cosa merecida, y otras, finalmente, por parte del remunerador. Vayamos recorriéndolas brevemente.

A) Por parte del acto meritorio.—Por este capítulo se requieren las siguientes condiciones:

1) *Que sea un acto positivo de la voluntad* [2].—Esto no quiere decir que el abstenerse de pecar no sea meritorio, sino que esta abstención se ha de hacer por un acto interior de la voluntad. Sin acto ninguno positivo no puede haber mérito, porque el mérito exige algo dirigido a Dios y hecho en su obsequio, lo cual no puede darse sin ningún acto.

2) *Que sea un acto libre* [3].—Es de fe, contra los jansenistas, que no basta la libertad de coacción, sino que además se requiere la libertad de toda necesidad para que pueda darse el mérito (D 1094 1039 1066). La razón de esta condición es fácil de adivinar: el mérito es una propiedad del acto humano, formalmente en cuanto humano. El acto humano tiene esta condición cuando procede de una voluntad *deliberada.* Adviértase, sin embargo, que no se requiere la libertad de contrariedad, sino que basta la de contradicción. Los ángeles en el primer instante de

---

[1] Santo Tomás, 1-2 q.114 a.1.3.6c. y ad 2; 7c. y ad 3; Salmanticenses, *De merito,* tr.16 disp.2 dub.unic.

[2] *In Sent.* 2 d.35 q.1 a.3 ad 4; *De verit.* q.25 a.5 ad 5; 1-2 q.71 a.5 ad 1; 2: q.79 a.1 ad 2; a.3 ad 4.

[3] 1-2 q.21 a.3 ad 2; q.114 a.1.

su existencia merecieron y no pudieron pecar (1 q.63 a.5). Cristo, Señor nuestro, mereció por sus actos, aunque era impecable (3 q.19 a.3-4).

3) *Que sea un acto moralmente bueno y además sobrenatural.*—Sólo los actos buenos pueden ser meritorios de premio, pues los indiferentes no merecen ni premio ni castigo, y los actos malos son dignos de castigo y de pena. Para que un acto sea meritorio debe ser hecho en obsequio del remunerador. A Dios no se le puede obsequiar más que con actos gratos a sus ojos, o sea con actos moralmente buenos.

Debe ser además *sobrenatural*, porque el premio es sobrenatural, y es bien sabido que entre mérito y premio tiene que existir proporción.

4) *Que sea hecho en obsequio del premiante o remunerador* (1-2 q.21 a.3).—El remunerador sólo premia y recompensa los actos hechos en su provecho, conveniencia, utilidad, o, al menos, en su honor y para su gloria.

B) POR PARTE DE LA PERSONA MERENTE.—Por este capítulo se requieren las dos condiciones siguientes:

1) *Estar en estado de gracia* (1-2 q.114 a.2).—Así se desprende de los siguientes textos de la Sagrada Escritura: «No me traigáis más vanas ofrendas. El incienso me es abominable, neomenias, sábados, fiestas solemnes; las fiestas con crimen me son insoportables... Cuando alzáis vuestras manos, yo cierro mis ojos; cuando hacéis vuestras muchas plegarias, no escucho. Vuestras manos están llenas de sangre» (Is. 1,13.15). «Yo odio y aborrezco vuestras asambleas y no me complazco en vuestras congregaciones. Y si me ofrecéis holocaustos y me presentáis vuestros dones, no los recibiré, ni pondré mis ojos en los pacíficos de vuestras cebadas víctimas. Aleja de mí el ruido de tus cantos, que no escucharé el sonar de tus cítaras» (Am. 5,21-23). «No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yavé Sebaot; no me son gratas las ofrendas de vuestras manos» (Mal. 1,10).

La Iglesia ha definido de modo infalible, en el concilio de Trento, la necesidad del estado de gracia para el mérito en orden a la vida eterna (D 809 812). La misma doctrina había sido enseñada anteriormente en el concilio Arausicano II (D 191).

Dos son las razones teológicas en que se apoya la necesidad del estado de gracia para merecer la vida eterna. Una es general, que vale para el hombre y para cualquier otra criatura, en cualquier estado en que se encuentren, y otra que sólo tiene valor demostrativo cuando se trata del hombre caído en pecado. La primera y general se toma de la proporción que debe existir entre mérito y premio. El mérito debe ser proporcionado a la bienaventuranza eterna, y esta proporción exige que la gloria esté contenida, como en virtud o en germen, en el mérito. Pero tal continencia sólo se da por medio de la gracia santificante, que es semilla y germen de la gloria (a.3c. y ad 3). La segunda y especial está basada en el impedimento del pecado. En la presente economía, el hombre sin gracia está necesariamente en pecado, el cual le hace odioso a Dios e incapaz de ejecutar obra ninguna grata a los ojos divinos si antes no depone el pecado.

2) *Estar en estado de vía.*—Según la ley común de la divina Providencia, el estado de vía se extiende hasta el último momento en que el alma informa al cuerpo. El estado de vía supone al hombre existiendo en carne mortal y caminando en la oscuridad de la fe y no en la visión (2 Cor. 5,6-8). Con esta vida acaba la carrera o el estado de mere-

cer. «Cuanto a mí—dice el apóstol San Pablo—, a punto estoy de derramarme en libación, siendo ya inminente el tiempo de mi partida. He combatido el buen combate, *he terminado mi carrera*, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de justicia...» (2 Tim. 4,6-8).

Terminado el curso de este mundo, ya no hay lugar para merecer. Tal es la doctrina clara que nos enseña el Salvador con el ejemplo del rico epulón y del mendigo Lázaro (Lc. 16,19-31). El apóstol San Pablo dice que ya tiene preparada la corona de justicia, que Dios le dará nada más terminar su carrera. Y en la segunda a los Corintios escribe: «Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho *en las cosas del cuerpo*, buenas o malas» (2 Cor. 5,10).

La Iglesia, en repetidas ocasiones, ha enseñado solemnemente que los que mueren en pecado mortal descienden *inmediatamente* al infierno; los que mueren sin tener nada que purgar, van derechos a gozar de Dios; y los que acaban esta carrera con algo que purgar, pasan por el purgatorio, donde satisfacen su pena. Tal es la enseñanza solemne del concilio II de Lyón (D 464), del papa Benedicto XII (D 530-531) y del concilio Florentino (D 693). Y, al final de los tiempos, todos resucitaremos con los mismos cuerpos que aquí tuvimos, para recibir de Dios la recompensa por las obras que en ellos y por ellos ejecutamos (D 429 464 531).

El mérito, por su propio concepto, implica *vía, tendencia* al premio y *adquisición* del mismo. Luego, obtenida la recompensa, el mérito cesa.

Por eso no merecen los bienaventurados en el cielo (1 q.62 a.9 ad 3), ni las ánimas de los que están en el purgatorio [4]. Por idéntica razón, tampoco desmerecen los condenados en el infierno (2-2 q.13 a.4 ad 2).

C) POR PARTE DE LA COSA QUE HA DE SER MERECIDA.—La cosa que ha de ser merecida requiere como condiciones:

1) Que sea algo conducente a la vida eterna, pues en orden a ésta se da el mérito (*hic*, a.10).

2) Que tenga razón de término o de efecto con respecto al acto meritorio, pues es ganado o adquirido por él (*hic*, a.9).

3) Que no sea algo que ya poseamos por naturaleza o que se nos deba aun sin merecerlo.

D) POR PARTE DEL PREMIANTE O DEL REMUNERADOR.—Por parte del remunerador se requiere que Dios haya ordenado la acción o la obra al premio. Como de esta ordenación ya hablamos anteriormente, no hay para qué insistir más en ello.

II. Objeto del mérito

A) EN CUANTO A LA GLORIA ETERNA

1. No se puede merecer la gloria eterna por las solas fuerzas naturales (a.2)

Los pelagianos sostenían que el hombre, por solas sus fuerzas naturales, podía merecer la vida eterna. Bayo opinaba que la razón del mérito no dependía de la gracia santificante, sino de la observancia de la ley divina (D 1012 1013 1015 1017).

[4] *In Sent.* 4 d.17 q.2 a.4 q.ª3c. ad 2-3; d.21 q.1 a.3 q.ª1 ad 4; *De malo* q.7 a.11c. y ad 6.

PROPOSICIÓN.—*Es de fe divina que el hombre, por solas sus fuerzas naturales, sin el auxilio de la divina gracia, no puede merecer la vida eterna.*

LA SAGRADA ESCRITURA.—«Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Yo soy la vid; vosotros, los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada» (Io. 15,4-5).

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio Arausicano II, primero, y después el de Trento, han definido que la gracia es absolutamente necesaria para poder merecer la gloria eterna (D 191 801 809 812). La Iglesia ha condenado varias proposiciones de Bayo en las cuales se sostenía lo contrario (D 1012 1013 1015 1017).

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—1.° Los actos humanos no tienen proporción con el premio de la vida eterna, ni ordenación divina a conseguirlo.

La gloria es algo entitativamente sobrenatural, y el acto humano, sin la divina gracia, es puramente natural. Entre natural y sobrenatural no hay proporción ni adecuación alguna.

Falta, además, la divina ordenación en el acto humano natural hacia la vida eterna, porque el acto no puede extenderse más allá que sus principios efectivos; y éstos, como son puramente naturales, no pueden ordenar el acto más allá de las fronteras naturales. La ordenación intrínseca del acto natural al fin sobrenatural sería la negación de la trascendencia del orden sobrenatural, y, consiguientemente, la negación del mismo orden sobrenatural.

2.° El hombre, sin la gracia santificante, en el actual estado de cosas, está en pecado. Y es evidente que el hombre en pecado nada puede hacer digno de la vida eterna, a la cual se opone el mismo pecado (a.2).

2. Si el hombre justificado puede merecer de condigno la vida eterna (a.3)

Los protestantes negaron que el justificado, por sus buenas obras, pudiera merecer *de condigno* la vida eterna.

A todo justificado se debe la vida eterna a título de heredad: «Si hijos, somos también herederos» (Rom. 8,17). Pero los justificados *adultos* pueden, además, obtener la gloria por un nuevo título, como corona de justicia, por vía de mérito.

PROPOSICIÓN.—*El hombre justificado puede merecer por sus buenas obras la vida eterna con mérito* de condigno.

LA SAGRADA ESCRITURA.—«Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios los probó y los halló *dignos de sí*» (Sap. 3,5). «Pero los juzgados *dignos de tener parte en aquel siglo* y *en la resurrección de los muertos*, ni tomarán mujeres ni maridos, porque ya no pueden morir, y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (Lc. 20,35-36). «Todo esto es prueba del justo juicio de Dios, para que seáis tenidos *por dignos del reino de Dios*, por el cual padecéis» (2 Thess. 1,5). «Ya me está preparada *la corona de la justicia*, que me otorgará aquel día el Señor, *justo juez*, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (2 Tim. 4,8). «Pero tienes

en Sardes algunos que no han manchado sus vestidos y caminarán conmigo vestidos de blanco, *porque son dignos*» (Apoc. 3,4).

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Tenemos en primer lugar la decisión del concilio Arausicano II (D 191). Pero es principalmente el concilio Tridentino el que se ha ocupado ampliamente de este asunto contra los protestantes. Según la definición del concilio, los justificados, por sus buenas obras, merecen *en verdad* la vida eterna (D 809 812 836 842). El concilio usa las expresiones *vere promeruisse* (809) y *vere mereri* (842), que indican un mérito en el sentido riguroso de la palabra, y que no puede ser otro más que el mérito *de condigno*.

RAZONAMIENTO TEOLÓGICO DE SANTO TOMÁS.—La obra meritoria del hombre puede ser considerada de dos maneras: 1) en cuanto a su substancia y en cuanto procede del libre albedrío; 2) en cuanto procede de la gracia del Espíritu Santo.

Considerado bajo el primer aspecto, la obra del hombre ni tiene ni puede tener condignidad con la vida eterna, por la gran trascendencia de ésta sobre aquélla; pero sí puede haber y hay cierta congruidad, en el sentido de que es congruo y conveniente que Dios recompense, según la excelencia de su virtud, al hombre que obra conformemente a su propia virtud.

Pero, considerada en su segundo aspecto, la obra del hombre es meritoria *de condigno* de la vida eterna. Porque, en este supuesto, hay condignidad o proporción entre la obra y la recompensa, por estar el hombre elevado a la dignidad de hijo de Dios y haber sido hecho consorte de la divina naturaleza. Además, hay ordenación de la obra del hombre a la vida eterna por la moción del Espíritu Santo, que le mueve e impulsa hacia la consecución de la eterna bienaventuranza.

En la respuesta *ad 3*, Santo Tomás parece suponer que la gracia santificante no sólo es necesaria para el mérito *de condigno* de la vida eterna en la presente economía de la divina Providencia, sino en cualquier otra economía y en cualquier otra hipótesis, ya que no bastaría para el efecto la caridad de la vía.

3. Necesidad del imperio de la caridad para el mérito de la vida eterna (a.4)

Para el mérito de la vida eterna hace falta la gracia santificante, pero no basta; se requiere, además, el imperio de la caridad, que ordena las obras objetivamente buenas a Dios.

En la bienaventuranza es preciso distinguir un doble premio: uno *esencial*, que consiste en la visión de la divina esencia, y otro *accidental*, consistente en la fruición de cualquier otro bien creado [5].

Los actos meritorios puestos por el hombre pueden proceder de muy diversas virtudes. Unos actos son *elícitos* de la misma caridad, como el acto de amor de Dios y del prójimo; otros son *elícitos* de la fe o de la esperanza (virtudes teologales); otros, de algunas de las virtudes morales *per se* infusas; otros, finalmente, de las virtudes naturales y adquiridas.

Los actos *elícitos* de todas las virtudes, fuera de la caridad, pueden ser *imperados* por ésta. En el caso de un acto *elícito* de una virtud, v. gr., de la templanza, e *imperado* por la caridad, es preciso dis-

[5] 1 q.95 a.4; 1 Cor. c.3 lect.2.

tinguir cuidadosamente en dicho acto dos géneros de bondad: una, la que tiene por su propia especie y de su propio objeto; otra, la que tiene recibida del influjo o imperio de la caridad.

Supuestas estas breves nociones, creemos poder resumir la doctrina de Santo Tomás en las siguientes proposiciones.

PROPOSICIÓN 1.ª—*Para que las obras del justificado sean meritorias ante Dios es preciso que sean ordenadas o imperadas por la caridad.*

La Sagrada Escritura.—«Y todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, *por amor de mi nombre,* recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna» (Mt. 19,29). «El que os diere un vaso de agua *en mi nombre,* os digo en verdad que no perderá su recompensa» (Mc. 9,41). «El que recibiere a uno de estos pequeñuelos *en mi nombre,* a mí me recibe» (Lc. 9,48). «Ya comáis, ya bebáis, *hacedlo todo para gloria de Dios*» (1 Cor. 10,31). «Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, *hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús,* dando gracias a Dios Padre por El» (Col. 3,17). «Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado *para los que le aman*» (1 Cor. 2,9). «Bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida que Dios prometió *a los que le aman*» (Iac. 1,12). Según las palabras expresas del Salvador en el evangelio de San Mateo, en el día del juicio final Dios dictará sentencia definitiva e irrevocable de vida eterna o de eterna condenación, en atención a las obras de caridad o de misericordia que en esta vida se hayan hecho o dejado de hacer (Mt. 25,31-46).

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Según el concilio Tridentino, no basta una mera concomitancia de las obras buenas con el estado de gracia; se requiere, además, un positivo influjo de la gracia en esas obras buenas del justo. Supuesta ya la gracia en el justo, todavía hace falta que Cristo Jesús esté influyendo *de modo continuo y perseverante* en los justos una virtud que anteceda, acompañe y consiga sus obras, y, sin esta virtud, de manera alguna pueden ser gratas a Dios ni meritorias ante sus ojos. Es preciso que las obras de los justificados sean hechas *in Deo.* Es decir: no basta que sean obras de los justificados; hace falta, además, que sean *in Deo facta* (D 809). En otro lugar, el mismo concilio exige, para que las obras de los justificados sean meritorias de vida eterna, que sean hechas *per Dei gratiam* (D 842).

En la proposición 13 de Bayo, condenada por la Iglesia, también se requiere que las obras de los justificados sean hechas *per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei* (D 1013). Estas tres expresiones: *in Deo facta, per Dei gratiam, per spiritum adoptionis,* cuando se trata de las obras meritorias de los ya justificados, indican un influjo positivo de la gracia en todos los actos meritorios, ya que de todos se habla sin ninguna limitación. Y este influjo no parece que pueda tener otra aceptable explicación más que en el imperio u ordenación de la caridad.

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—1) *Por razón del concepto de mérito.*—Como consta de lo dicho más arriba, el mérito incluye ordenación de la obra al premio y voluntariedad del acto. Por uno y otro concepto, la razón de mérito compete principalmente a los actos humanos en virtud de la caridad.

Primero, por razón de la ordenación, porque el ordenar los actos del hombre a la bienaventuranza eterna, que consiste en la fruición de Dios, es acto propio de la caridad, que tiene este fin como objeto propio. Se-

gundo, por parte de la voluntariedad, ya que el amor es lo que hace que las obras se hagan con agrado, con gusto, con complacencia y, por consiguiente, con gran afecto de la voluntad.

2) *Por razón del remunerador.*—El remunerador no retribuye más que los actos u obras hechas en atención a él, ya sea en su utilidad o provecho, ya sea en su honor o gloria. Una obra que de una manera u otra no se hace en obsequio del remunerador, éste no tiene por qué recompensarla.

3) *Por analogía con los actos del infiel o pecador.*—Es cosa cierta que no todos los actos del infiel o pecador son pecados. No obstante el estado de infidelidad o pecado, el hombre puede hacer actos honestos y buenos por razón de su objeto y también de sus circunstancias. La infidelidad y el estado de pecado malean y pervierten el acto del hombre cuando *positivamente* le informan y le ordenan a su propio fin.

Pues de análoga manera, cuando el fin del justo informa y dirige el acto del justo es cuando éste es meritorio delante de Dios. Pero el fin no puede dirigir ni ordenar los actos de las demás virtudes sino por medio de la caridad, de la cual es objeto propio.

PROPOSICIÓN 2.ª—*Esta ordenación de los actos al fin último por medio del acto de la caridad no hace falta ni es tampoco posible que sea siempre* actual; *pero no basta la ordenación* habitual; *se requiere y basta la ordenación* virtual.

No se requiere ni es posible la ordenación actual.—No es posible que en todo momento y en todo acto el hombre esté pensando en Dios y dirigiendo hacia El de modo explícito sus obras. Esto sólo es posible a los bienaventurados. Pero tampoco es necesario, porque la ordenación hecha anteriormente puede permanecer virtualmente en los actos subsiguientes, como pasa en las cosas humanas. Cuando uno emprende un viaje a un lugar determinado, comienza a poner en práctica todos los medios precisos para llevar a cabo el proyectado viaje. Cuando está poniendo por obra los medios conducentes al fin pretendido, no siempre piensa actualmente en el lugar-término de su viaje; pero siempre está influído por la virtud que la volición del fin ha dejado en la posición de los medios. Esto mismo ocurre en el influjo del fin sobrenatural sobre la volición de los medios.

No basta la ordenación habitual.—Porque esta ordenación es mera concomitancia de hábitos y de actos, sin influjo positivo del fin supremo y último sobre los actos humanos. Es el sujeto el que está ordenado, pero no lo están sus actos.

Se requiere y basta la ordenación virtual.—Tal es la doctrina expresa de Santo Tomás [6]. No se concibe ordenación positiva de los actos humanos a Dios sin el influjo positivo del acto de la caridad, que ordena a la eterna bienaventuranza todo el ser y todo el obrar del hombre. Esta ordenación, una vez hecha, subsiste mientras el justo obra caminando hacia ese fin prefijado y deseado.

Esta ordenación se hace siempre que el hombre pone un acto de caridad [7]. Este acto se pone ya en el mismo momento de la justificación, en el principio de la vida sobrenatural y cuantas veces obligue el precepto de la caridad (1-2 q.113 a.4 ad 1).

Si hace falta renovar esta ordenación hecha a Dios de todas nuestras

---

[6] *In Sent.* 2 d.40 q.1 a.5 ad 6; *De carit.* a.11 ad 2.
[7] *In Sent.* 2 d.40 q.1 a.5 ad 6.

obras en el momento de la justificación, y con qué frecuencia es preciso hacerlo, son cuestiones muy discutidas entre los teólogos. Una cosa es enteramente cierta, y es que cuanto más a menudo se renueve esta ordenación y cuanto más actual se haga, tanto más segura y más pura será nuestra intención a Dios. De aquí la práctica cristiana de ofrecer todos los días por la mañana nuestras obras a Dios. Y si durante el día se renueva esta intención con frecuencia, mucho mejor.

PROPOSICIÓN 3.ª—*En la remuneración de las obras meritorias, el premio* esencial *corresponde a la mayor o menor* caridad *que las informó; en cambio, el mérito* accidental *corresponde a la mayor o menor dignidad que la obra tiene de su propio objeto y según su propia substancia.*

En las nociones expuestas al principio de esta cuestión hemos distinguido dos clases de premio y dos clases de bondad en las obras meritorias. Aplicando ahora esas nociones, decimos que el premio esencial corresponde a la bondad que las obras tienen participada de la caridad que las informa, y el premio accidental, a la bondad que las obras tienen de sí mismas, de su propio objeto o según su propia substancia. Es también doctrina expresa de Santo Tomás [*].

La razón de esta doctrina de Santo Tomás es una consecuencia lógica de la proporción que debe existir entre la vida cristiana y la eterna bienaventuranza. La perfección de la vida cristiana consiste *substancialmente* en la caridad, y *accidentalmente* en las demás virtudes. Por consiguiente, el mérito substancial o esencial debe corresponder a la perfección esencial de la vida cristiana, o sea, a la caridad, y el mérito accidental, a la perfección accidental de la misma vida cristiana (2-2 q.184 a.1c. y ad 2).

De esta doctrina se infiere que un acto virtuoso, en su substancia poco relevante, como el dar un vaso de agua fría a un sediento, pero hecho con grandísima caridad, tendrá ante Dios mayor premio esencial que otro acto muy excelente en su substancia, v. gr., sufrir el martirio, si ha sido hecho con menor caridad. Tendrá, en cambio, mayor gloria *accidental*.

Esta doctrina tiene fecundísimas aplicaciones en la vida cristiana. No basta hacer obras buenas; hace falta, sobre todo, hacer lo que hagamos, poco o mucho, grande o pequeño, con mucha caridad, con amor de Dios siempre creciente. Este amor es la esencia de la vida cristiana, y este mismo nos prepara mayor gloria esencial en el cielo.

B) EN CUANTO A LA GRACIA

1. Si se puede merecer la primera gracia (a.5)

La gracia divina puede ser considerada bajo dos aspectos distintos: *reduplicativamente*, como don *gratis* dado, y *especificativamente*, en cuanto a la naturaleza de la cosa graciosamente donada. Bajo este segundo aspecto puede plantearse la cuestión en cuanto a la primera gracia actual o en cuanto a la primera gracia habitual. En un caso y en otro, en orden al mérito *de condigno* y al *de congruo*.

Expresaremos el pensamiento de Santo Tomás en varias proposiciones.

---

[*] *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.4 q.ª4; 1 q.12 a.6; q.95 a.4; 1 Cor. c.3 lect.2.

PROPOSICIÓN 1.ª *La gracia tomada reduplicativamente, en el sentido de don concedido graciosamente, no puede ser objeto de mérito.*

La razón es evidente: porque, si es merecida, ya no se da gratuitamente. «Si se da por las obras—arguye San Pablo—, ya no es gracia» (Rom. 11,6).

PROPOSICIÓN 2.ª *La primera* gracia actual—*especificativamente tomada—no puede ser merecida ni* de condigno, *ni* de congruo, *ni por las obras anteriores ni por las posteriores a esa primera gracia.*

LA SAGRADA ESCRITURA.—La primera gracia divina actual es la de la vocación. Pues he aquí lo que la Sagrada Escritura dice de esta gracia de la vocación: «*Por suerte,* hemos sido llamados, predestinados *según el propósito* de Aquel que obra todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Eph. 1,11). Luego no se ha hecho este llamamiento en atención a ninguna obra o mérito del llamado.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio Arausicano II ha definido que ningún mérito, ni disposición, ni impetración previenen la gracia divina, sino, al contrario, es la divina gracia la que previene todo mérito, toda disposición y toda impetración (D 176 177 178 179 180).

El concilio Tridentino dice que nuestra vocación se hace por virtud de la gracia divina excitante y adyuvante, sin que hubieran precedido méritos por nuestra parte (D 797).

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—*No cabe mérito de condigno.*—Los actos que preceden la primera gracia actual son puramente naturales. Ahora bien: los actos puramente naturales no tienen ninguna proporción con la divina gracia, que es entitativamente sobrenatural. Falta la proporción que debe siempre existir entre mérito y premio.

Además, el hombre, antes de recibir la primera gracia actual y en la presente economía de la divina Providencia, está en estado de pecado mortal, que le hace odioso a Dios e incapaz de todo mérito.

Tampoco cabe mérito de congruo.—No es posible el mérito *de congruo* propiamente dicho, porque falta la amistad entre Dios y el hombre, máxime el hombre pecador. No se puede dar el mérito en sentido de *disposición,* porque no hay proporción ninguna entre el acto puramente natural y la gracia divina entitativamente sobrenatural. No queda siquiera lugar para el mérito en sentido de *impetración,* porque sin la gracia divina no puede haber conocimiento ni deseo de nada sobrenatural.

Las obras *subsiguientes* a la primera gracia actual no la pueden merecer, porque ya son efecto de esa gracia, mientras el mérito debe ser causa y principio de la cosa merecida.

PROPOSICIÓN 3.ª—*La* primera gracia habitual—*especificativamente tomada—no puede ser merecida ni* de condigno, *ni* de congruo *propiamente dicho, ni por las obras anteriores ni por las posteriores a dicha gracia; pero sí puede ser merecida con mérito* de congruo *impropiamente dicho, por los actos precedentes libres hechos bajo el influjo de la divina gracia* actual.

Los actos que preceden a la primera gracia habitual son de dos clases: unos son meramente naturales, y otros son entitativamente sobrenaturales, puestos por medio de la gracia *actual.* El mérito *de condigno* y el *de congruo* propiamente dicho no pueden tener lugar en ninguna de esas dos clases de actos; pero el mérito impropiamente di-

cho, como *disposición* y como *impetración*, puede darse, y se da de hecho, en los actos humanos libres que bajo el influjo de la gracia actual se ponen anteriormente a la recepción de la primera gracia habitual.

DEMOSTRACIÓN DE LA PRIMERA PARTE (no cabe mérito *de condigno ni congruo propiamente dicho*).

LA SAGRADA ESCRITURA.—«Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora *son justificados gratuitamente por su gracia*, por la redención de Cristo Jesús» (Rom. 3,24). «Pues *de gracia habéis sido salvados por la fe*, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios» (Eph. 2,8). «*No por las obras justas* que nosotros hubiéramos hecho, sino *por su misericordia*, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo» (Tit. 3,4).

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento enseña que nada de lo que precede la justificación, ni la fe, ni las obras, merecen la gracia de la justificación (D 801). Esto ha de entenderse, cuando menos, del mérito *de condigno*.

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—*Del mérito de condigno.—Primero*, porque para el mérito *de condigno* se exige el estado de gracia (D 809 842). *Segundo*, porque, antes del momento de la justificación, el hombre aún está en pecado, y es, por lo mismo, incapaz de todo mérito.

Del mérito de congruo propiamente dicho.—Porque este mérito se funda en la amistad del hombre con Dios, la cual sólo se tiene por medio de la gracia y de la caridad.

Las obras que *siguen* a la gracia habitual no pueden merecerla, porque el objeto del mérito es siempre término y efecto del acto meritorio, y nunca causa y principio del mismo.

DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE (cabe mérito de la primera gracia habitual, pero mérito *de congruo impropiamente dicho*, en el sentido de disposición y de impetración).—Esta segunda parte se refiere solamente a los actos humanos hechos bajo el influjo de la gracia actual excitante y adyuvante. En este sentido, la proposición quiere decir que el hombre, con el auxilio de la gracia actual, puede prepararse para recibir la gracia justificante y puede también impetrarla por medio de la oración humilde y confiada, a ejemplo del publicano del Evangelio.

Como de estas disposiciones *físicas* y *morales* ya hemos hablado en la cuestión 112 (a.2), no hay para qué insistir más en ello.

2. Si se puede merecer la primera gracia para otro (a.6)

PROPOSICIÓN 1.ª—De hecho, *el hombre-puro justificado no puede merecer para otro la primera gracia con mérito* de condigno, *sino sólo con mérito de congruo propiamente dicho y por vía de impetración.*

Decimos hombre-puro para excluir al Hombre-Dios, Cristo Jesús, que, como redentor del género humano, mereció para todos los hombres la gracia de la justificación y todas las demás a ella anejas.

El hombre-puro no puede merecer para otro la primera gracia por falta de *ordenación divina*. El mérito *de condigno* exige la ordenación divina del acto humano al premio o recompensa. Pues bien, la gracia santificante del hombre-puro se ordena solamente a la santificación del propio sujeto y a la consecución de la gloria para él solamente.

El hombre justo puede merecer para otro, con mérito *de congruo* propiamente dicho y, además, por vía de impetración, la primera gracia *(hic,* c., y ad 2). Es congruo y conveniente que, así como el hombre constituído en gracia cumple la voluntad divina, así también Dios, en razón de la amistad, cumpla la voluntad del justo en la conversión de un pecador por quien se interesa. El justo puede, además, orar por la conversión de los pecadores.

PROPOSICIÓN 2.ª—En absoluto—*si Dios así lo ordena*—*puede el hombre puro merecer para otro* de condigno *la primera gracia.*

Este parece ser el pensamiento de Santo Tomás en la tercera parte (q.64 a.4). En efecto: lo único que falta para que el acto del justo pueda merecer para otro *de condigno* la primera gracia es la divina ordenación. No se ve ninguna repugnancia en que Dios pudiera ordenar la gracia de un hombre a merecer *de condigno* la primera gracia para otro.

Si esta ordenación se da *de hecho* en la gracia de alguna *pura criatura,* es cuestión que hoy discuten los mariólogos, sosteniendo algunos la afirmativa en razón del oficio de Madre y de Corredentora que la Santísima Virgen desempeñó con respecto a todos los hombres.

La eficacia del mérito y de la oración puede ser impedida por la resistencia obstinada del pecador.

3. Si se puede merecer la reparación después de la caída (a.7)

La doctrina de Santo Tomás puede ser resumida en dos proposiciones.

PROPOSICIÓN 1.ª—*El hombre justo no puede merecer para sí mismo la reparación después de la caída, ni con mérito* de condigno *ni con mérito* de congruo *propiamente dicho, sino sólo por vía de impetración.*

No puede merecerla con mérito *de condigno,* porque la ordenación divina por medio de la gracia termina con la misma gracia, que se pierde por el pecado.

Tampoco con mérito *de congruo,* porque la amistad, en que este mérito se funda, desaparece con la divina gracia.

Sólo queda la oración humilde y fervorosa, por la cual el justo pide a Dios que, si algún día tuviera la desgracia de perderle, que por su infinita misericordia le vuelva a traer a sí.

PROPOSICIÓN 2.ª—*El hombre justo, perseverando en su justicia, puede merecer para otro la reparación después de la caída con mérito* de congruo *propiamente dicho y, además, por vía de impetración.*

Se explica por las mismas razones antes aducidas para probar que el justo puede de igual manera merecer para otro la primera gracia habitual, por la cual se justifica.

4. Si se puede merecer el aumento de la gracia y de la caridad (a.8)

El aumento de un hábito puede ser *extensivo* e *intensivo.* En la gracia y en la caridad sólo cabe aumento intensivo, por mayor radicación en el sujeto, ya que desde el primer momento deben extenderse a todo el objeto.

El modo de efectuarse el crecimiento es muy distinto en los hábitos adquiridos y en los que son *per se infusos*. En los hábitos naturales o adquiridos son los mismos actos los que causan de modo *eficiente* el aumento de los hábitos. En los hábitos *per se infusos* sólo Dios es causa eficiente del aumento de los mismos, como sólo El es la causa que los infunde en nuestro espíritu. Los actos del hombre concurren de dos maneras al aumento de los propios hábitos: primero, como causas *morales o meritorias;* segundo, como *causas físicas dispositivas*. Es decir: nuestros actos merecen el aumento y disponen para él, pero lo confiere o da Dios solamente [1].

Los actos de caridad, unos son *elícitos* de esta virtud y otros son sólo *imperados* por ella.

Elícitos e imperados pueden ser más intensos, igualmente intensos o menos intensos que el hábito de la gracia y de la caridad. Cuando los actos son menos intensos, se llaman *remisos*.

Se habla siempre por igual de la gracia y de la caridad, porque las dos van siempre inexorablemente unidas; el crecimiento de la una lleva consigo el crecimiento de la otra.

El hecho del aumento de la gracia y de la caridad

Que la gracia y la caridad tengan aumento y puedan desarrollarse más y más, es una verdad claramente enseñada en las Sagradas Escrituras y en el magisterio de la Iglesia.

EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS.—«Mas la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta ser pleno día» (Prov. 4,18). «Abrazados a la verdad, *en todo crezcamos en caridad,* llegándonos a Aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (Eph. 4,15). «Y por esto ruego que *vuestra caridad crezca más y más* en conocimiento y en toda discreción» (Phil. 1,9). «*Creced más bien en la gracia* y en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2 Petr. 3,18). «El justo practique aún la justicia, y *el santo santifíquese más*» (Apoc. 22,11).

Esta misma verdad se nos pone de manifiesto en la parábola de los talentos (Mt. 25,14-30), en la del grano de mostaza (Mt. 13,31-33) y en la del fermento (Mt. 13,33...).

EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Es verdad solemnemente definida en el concilio de Trento (D. 803 834). La liturgia la refleja en varias de sus oraciones. «Danos, Señor, aumento de fe, esperanza y caridad» (Dom.13 post Pent.).

Este aumento de gracia y de caridad es objeto de mérito

Este aumento de la gracia y de la caridad es objeto de mérito, y, por consiguiente, puede ser merecido por las buenas obras del justificado.

PROPOSICIÓN 1.ª—*El justo, por todas las buenas obras que hace informadas por la caridad, lo mismo sean elícitas que imperadas de esta virtud, sean más o menos o igualmente intensas que el hábito de la virtud informante, merece* de condigno *el aumento de la gracia y de la caridad.*

Tal es la enseñanza expresa y solemne del concilio Tridentino, según el cual el justo por las buenas obras hechas *per Dei gratiam* merece en verdad el aumento de la gracia (D 842).

---

[1] *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.3.

El concilio no usa la expresión *de condigno*, pero usa otra equivalente, *vere mereri*. El mérito verdadero y en todo rigor es sólo el mérito *de condigno*. De hecho, así interpretan todos los teólogos la definición del concilio. El concilio habla de las obras buenas del justificado hechas *per Dei gratiam* en universal, sin ninguna distinción ni restricción.

Santo Tomás prueba esta proposición con el siguiente sencillo raciocinio. Aquello cae bajo el mérito *de condigno* a lo cual se extiende la moción u ordenación de la gracia. Pero la moción u ordenación de la gracia se extiende no sólo al último término (= la gloria), sino también a todos los términos intermedios, que son el aumento de la gracia. Luego este aumento cae bajo mérito *de condigno*.

La mayor está basada en que el mérito *de condigno* se funda sobre la ordenación o moción divina de la gracia. La menor se infiere del concepto mismo de movimiento en su analogía con el movimiento natural y sensible.

PROPOSICIÓN 2.ª—*Para recibir* de hecho *el aumento de la gracia y de la caridad, merecido por los propios actos, es preciso que el hombre se disponga para ello por un acto más intenso que el hábito de la gracia preexistente.*

Tal es la doctrina de Santo Tomás aquí en la respuesta ad 3 y en la 2-2 (q.24 a.6c. y ad 1). Según la doctrina del Angélico Maestro, los actos del hombre, con respecto al aumento de la gracia, tienen razón *de mérito* y *de disposiciones físicas* [10]. Se desprende esto de la analogía entre la infusión de la gracia y el aumento de la misma. La *única causa eficiente* que infunde la gracia en la justificación y que aumenta la gracia después de infundida, es Dios. Pero Dios, al infundir la gracia en el hombre, exige ciertas disposiciones físicas por parte de éste. De análoga manera, al aumentar la gracia, también exige por parte del hombre *disposiciones físicas* convenientes para ello. De esta manera aparece también bien clara la analogía del aumento de los hábitos en el orden natural y en el sobrenatural. En uno y otro orden sólo aumentan *de hecho* por actos *más intensos*. En el orden natural, los actos más intensos son *causa eficiente* del aumento; pero en el orden sobrenatural son tan sólo *disposiciones físicas*.

De esta doctrina se infiere lógicamente que no basta haber merecido el aumento de la gracia para recibirlo de Dios inmediatamente. Se requiere, además, una disposición conveniente y adecuada, la cual sólo se da cuando se pone un acto *más intenso* que el hábito (2-2 q.24 a.6).

Muchas son las cuestiones que discuten los teólogos en torno al aumento de la gracia y de la caridad; pero su estudio pertenece de lleno a la 2-2 (q.24 a.6).

Otro tanto hay que decir de la reviviscencia de los méritos, que Santo Tomás estudia al hablar de la penitencia en la tercera parte (q.89 a.5).

Lo que interesa saber en la cuestión del mérito es que, por las obras buenas hechas *per gratiam Dei*, el justificado merece *de condigno* el aumento de la gracia.

5. Si se puede merecer la perseverancia (a.9)

En la cuestión 109 (a.10) hemos expuesto el concepto de perseverancia y sus diversas acepciones. Ya se comprende que, hablando de mérito, se hace referencia solamente a la perseverancia *activa*. Se recordará que la

[10] *In Sent.* d.17 q.2 a.3.

perseverancia activa puede ser *temporal* o *imperfecta* y *perfecta* o *final*. La perseverancia temporal diuturna y la final exigen un *auxilio especial de Dios*, que no puede consistir en un nuevo hábito, sino en la moción divina que conserva la gracia y la preserva de todos los peligros y tentaciones.

Lo que en este artículo se trata de averiguar es si la perseverancia en el bien puede ser objeto de mérito. La respuesta de Santo Tomás puede compendiarse en las siguientes proposiciones.

PROPOSICIÓN 1.ª—*La perseverancia* de la gloria *puede ser merecida* de condigno.

Es decir: el perseverar en la posesión de la gloria, una vez adquirida, puede ser objeto de mérito *de condigno*.

La razón es fácil de comprender. Se puede merecer *de condingo* la vida eterna. Pero la *indefectibilidad* y, por tanto, la *perseverancia*, es de la esencia de la bienaventuranza. Luego la perseverancia de la gloria puede ser merecida *de condigno*. Añádase a esto que la perseverancia de la gloria tiene razón de *término* con respecto al acto meritorio del hombre.

PROPOSICIÓN 2.ª—*La perseverancia en el bien durante esta vida, sea temporal o sea final, no puede ser merecida* ni de condigno ni de congruo *propiamente dicho*.

No puede ser merecida de condigno

LA SAGRADA ESCRITURA.—«Así, pues, el que cree estar en pie, mire no caiga» (1 Cor. 10,12). «Con temor y temblor trabajad por vuestra salud. Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Phil. 2,12-13). «Cierto estoy de que *el que comenzó* en vosotros la buena obra *la llevará al cabo* hasta el día de Cristo Jesús» (Phil. 1,6).

Según la Sagrada Escritura, el comienzo como el complemento de la obra, todo viene de la moción de Dios. Y, como no se puede merecer el comienzo, tampoco el complemento de la obra.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Trento dice con respecto a la perseverancia, principalmente final: 1) depende única y exclusivamente de Dios (D 806); 2) es el don por antonomasia, *magnum perseverantiae donum* (D 826); 3) no sólo no se enumera entre los objetos diversos del mérito del justo, sino que, al hablar del mérito de la gloria, siempre se añade *si, con tal que muera en gracia* (D 809 842), indicando claramente que el morir en gracia no puede merecerse.

ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA.—Sea el primer argumento que falta ordenación o promesa divina, pues nunca en la divina revelación se hace esta promesa.

Segundo, si el justo pudiera merecer *de condigno* la perseverancia, *ipso facto* sería impecable, pues Dios da *infaliblemente* el premio merecido *ex condigno*. Merecer la perseverancia en la gracia es merecer no pecar en lo futuro. Y el que ha merecido no pecar o no perder la gracia, nunca de hecho la perderá. Por eso sería de hecho impecable *(hic, Sed contra)*.

Tercero, porque la perseverancia en esta vida se obtiene solamente por un *auxilio especial de Dios*, que conserva al justo en el bien y le preserva de todo mal. Este auxilio especial de Dios es principio efectivo de las obras buenas del justo. Luego no puede ser merecido, porque el principio del mérito no puede caer bajo mérito, toda vez que la cosa merecida es término, efecto y objeto del acto meritorio.

No puede ser merecida de congruo propiamente dicho

El mérito *de congruo propiamente dicho* se funda en la amistad existente entre Dios y el justificado. Mientras exista esta amistad, el justo puede merecer *de congruo* delante de Dios. Pero la conservación, continuación o perseverancia de esta amistad depende del auxilio divino, que, por la razón antes apuntada, no puede ser objeto de mérito.

PROPOSICIÓN 3.ª—*La perseverancia en el bien durante esta vida, sea temporal o final, puede ser humildemente impetrada de Dios para uno mismo o para otro, pero no de modo infalible.*

Que la perseverancia pueda ser humildemente impetrada, lo enseña Santo Tomás en la respuesta *ad 1*. Es, además, doctrina clara de la Iglesia. El concilio Arausicano II dice que «la ayuda de Dios debe ser implorada por todos los justificados para poder perseverar en el bien y llegar al puerto de salvación» (D 183). La liturgia nos ofrece muchas y muy variadas oraciones en que se pide el don de la perseverancia. Baste recordar la petición del *Padre nuestro:* «Y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos de mal».

Esta impetración no es infalible en cuanto a la perseverancia, porque una de las condiciones que exige la oración para ser infalible es la perseverancia en el orar. La perseverancia debe ser principio de la oración perseverante y no término u objeto obtenido por ella (2-2 q.83 a.15 ad 2).

C) EN CUANTO A LOS BIENES TEMPORALES (a.10)

Se entiende por bienes temporales los bienes naturales, como la salud, las riquezas, la gloria y otros mil semejantes.

Dos modos de ser una cosa objeto de mérito

Una cosa puede ser objeto de mérito de dos maneras: *simpliciter* y *secundum quid*. Lo que es objeto del mérito es el premio o la recompensa, que no puede por menos de tener razón de bien. Pero el bien del hombre es doble: uno es el bien del hombre *simpliciter* o *absoluto*, que es la última bienaventuranza y, de consiguiente, cuanto a ella conduce; otro es el bien del hombre en un plano u orden menos universal y más restringido y limitado, que son todos los demás bienes fuera de la última bienaventuranza y de lo a ella conducente.

Lo que es bien *simpliciter* del hombre cae *simpliciter* bajo su mérito; pero lo que es bien sólo *secundum quid*, sólo *secundum quid* puede ser objeto de su mérito.

Dos modos de considerar los bienes temporales

Los bienes temporales pueden y deben ser considerados de dos maneras: primero, en cuanto pueden ser conducentes para la santificación y salvación del hombre, o sea, en cuanto son conducentes a la vida eterna; segundo, en sí mismos, en cuanto a su propia substancia o en su propia línea.

Supuestas estas distinciones, he aquí lo que responde Santo Tomás a la cuestión de si los bienes temporales pueden ser objeto de mérito.

PROPOSICIÓN 1.ª—*Los bienes* temporales, *considerados en cuanto son conducentes a la santificación y salvación del hombre, pueden ser objeto* simpliciter *del mérito, como el aumento de la gracia y todas las demás cosas que ayudan a conseguir la bienaventuranza y son posteriores a la primera gracia.*

La razón de esto es porque, bajo esta consideración, los bienes temporales son bienes *simpliciter* del hombre.

Huelga decir que son objeto *simpliciter* de mérito con respecto a las acciones buenas del justificado puestas bajo el imperio de la caridad.

PROPOSICIÓN 2.ª—*Los bienes* temporales, *considerados en sí mismos o en su propia línea, hecha abstracción del servicio que pueden prestar a la santificación y salvación del hombre, no son objeto* simpliciter *de mérito, sino sólo* secundum quid.

No son objeto simpliciter de mérito.—Porque bajo este aspecto no son bienes *simpliciter* del hombre, sino sólo *secundum quid.*

Son o pueden ser objeto «secundum quid» de mérito.—Se entiende con respecto a las acciones del hombre *naturales,* pero *honestas,* sean acciones honestas por parte del objeto y de las circunstancias, sean honestas sólo por parte del objeto y viciadas por alguna de sus circunstancias (*hic* c. y ad 2).

En este caso, las acciones así buenas son puestas bajo el impulso y moción natural de Dios, que las ordena a conseguir algún fin o bien determinado. Pues este fin y bien que—*Deo favente*—consiguen, tiene razón de premio con respecto a esas acciones, en cuanto puestas, ordenadas y dirigidas por la acción de Dios.

Como en el orden sobrenatural la vida eterna es premio de las acciones del justificado, puestas, ordenadas y dirigidas por la moción sobrenatural de la divina gracia, de análoga manera en el orden natural los bienes temporales son premio de las acciones naturalmente buenas, puestas, ordenadas y dirigidas por la moción natural de Dios.

De esta manera, Dios premia todas las acciones buenas, aun las *naturales.* Pero el premio de éstas no puede ser más que un bien *temporal.*

CUESTION 114

(In decem articulos divisa)

De merito

Del mérito

Después de lo expuesto, hemos de considerar el mérito, que es efecto de la gracia cooperante.

En esta cuestión debemos investigar diez cosas:

Primera: si el hombre puede merecer algo de Dios.

Segunda: si se puede merecer la vida eterna sin la gracia.

Tercera: si con la gracia se puede merecer "de condigno" la vida eterna.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis (cf. q.113 introd.).

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum homo possit aliquid mereri a Deo.

Secundo: utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.

Tertio: utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno.

Quarto: utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter.

Quinto: utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Sexto: utrum homo possit eam mereri alii.

Septimo: utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum.

Octavo: utrum possit sibi mereri augmentum gratiae vel caritatis.

Nono: utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.

Decimo: utrum bona temporalia cadant sub merito.

Cuarta: si la gracia es el principio del mérito, principalmente mediante la caridad.

Quinta: si el hombre puede merecer para sí la primera gracia.

Sexta: si puede merecerla para otro.

Séptima: si uno puede merecer para sí la reparación para después de la caída.

Octava: si puede merecer uno para sí aumento de gracia o de caridad.

Novena: si puede merecer uno para sí la perseverancia final.

Décima: si los bienes temporales caen bajo mérito.

ARTICULO 1

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo [a]

Si el hombre puede merecer algo de Dios

Ad primum sic procedítur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo.

1. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed "per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus": ut etiam Philosophus dicit, in VIII "Ethicorum" [1]. Unde et Lc. 17,10 dicitur: "Cum omnia quae praecepta sunt feceritis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus". Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

2. Praeterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo: dicitur enim Iob 35,7: "Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?" Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

Dificultades. Parece que el hombre nada puede merecer de Dios.

1. Nadie merece una recompensa por dar a otro lo que le debe. Pero "con todo el bien que hacemos no podemos agradecer a Dios suficientemente lo que le debemos sin que le debamos siempre más", como dice el Filósofo. Por eso se dice en San Lucas: "Cuando hiciereis estas cosas que os están mandadas, decid: Somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos". Luego el hombre nada puede merecer de Dios.

2. Por el hecho de que uno haga progresos, nada parece merecer de aquel a quien nada aprovecha. Pero el hombre, obrando bien, aprovecha para sí o para otro hombre, pero no para Dios, pues se dice en la Escritura: "Si obrares rectamente, ¿qué le darás? ¿Qué recibe El de tu mano?" Luego nada puede merecer de Dios el hombre.

---

[a] Supra q.21 a.4; *Sent.* 3 d.18 a.2.

[1] C.14 n.4 (BK 1163b15): S.TH., lect.14.

3. Cualquiera que merece algo ante otra persona, la constituye en deudor suyo, pues el débito es que uno pague a quien merece. Pero Dios de nadie es deudor, por lo cual dice el Apóstol: "¿Quién le dió a El primero para que le sea recompensado?" Luego nadie puede merecer de Dios algo.

Por otra parte, dice Jeremías: "Recompensa hay para tu obra". Pero se llama recompensa a lo que se da por el mérito. Luego parece que el hombre puede merecer de Dios.

Respuesta. El mérito y la merced se refieren a una misma cosa, pues se llama merced porque se recompensa a uno en retribución de su obra o trabajo, como si fuera su precio. De donde, como dar el precio justo por la cosa recibida por uno es un acto de justicia, así también recompensar por la obra o trabajo es un acto de justicia. Mas la justicia implica cierta igualdad, como consta por el Filósofo; por lo cual se da justicia absoluta entre aquellos en los cuales se da igualdad absoluta, y en aquellos entre quienes no hay igualdad absoluta no se da justicia absoluta, sino que puede darse cierto modo de justicia, como se habla de derecho paterno o dominativo, según dice en el libro citado el Filósofo. Por eso, en aquellos entre quienes se da lo justo en absoluto, se da también en absoluto la noción de mérito y de recompensa; en aquellos en quienes se da sólo en algún aspecto lo justo, y no en absoluto, en ellos tampoco se da en absoluto la noción de mérito, sino según algún aspecto, en cuanto que se salva allí la noción de la justicia; de esta manera, también el hijo merece algo del padre, y el siervo de su señor.

Es evidente que entre Dios y el hombre se da la máxima desigual-

3. Praeterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est ut aliquis merendi mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur Rom. 11,35: "Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?" Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur Ier. 31,16: "Est merces operi tuo". Sed merces dicitur quod pro merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

Respondeo dicendum quod meritum et merces ad idem referuntur: id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas quaedam est; ut patet per Philosophum, in V "Ethic."[2] Et ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas: eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiae modus potest esse, sicut dicitur quoddam ius paternum vel dominativum, ut in eodem libro Philosophus dicit[3]. Et propter hoc, in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis. In quibus autem est secundum quid iustum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi iustitiae ratio: sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino.

Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas: in infinitum

---

[2] C.3 n.3 (Bk 1131a12): S.Th., lect.4.
[3] C.7 n.4,8 (Bk 1134a25;b8): S.Th., lect.11.

enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam: inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen: quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

dad, pues distan el infinito, y todo el bien que hay en el hombre viene de Dios. Por eso no puede haber justicia del hombre a Dios, según una igualdad absoluta, sino según cierta proporción, es decir, en cuanto que cada uno obra conforme a su manera de ser. El modo y medida del poder humano lo da al hombre Dios, y por ello el mérito del hombre ante Dios no puede existir sino conforme al orden divino previamente establecido, de tal manera que el hombre consigue de Dios por su operación, como una recompensa, aquello para lo cual Dios le dió capacidad de obrar, como también las cosas naturales consiguen por sus propios movimientos y operaciones el objeto para el cual están ordenadas por Dios; pero de diferente manera, porque la criatura racional se mueve a sí misma a obrar mediante su libertad; de donde tiene razón de mérito su obrar, lo cual no se da en otras criaturas.

Ad primum ergo dicendum quod homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur. Alioquin actus iustitiae quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis: quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis. Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

Ad tertium dicendum quod, quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi: inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

Soluciones. 1. El hombre, en cuanto hace lo que debe mediante su voluntad, merece. De otra manera, el acto de justicia mediante el cual uno da lo que debe, no sería meritorio.

2. Dios no busca la utilidad en nuestros bienes, sino la gloria, es decir, la manifestación de su bondad, la cual busca también con sus obras. Porque nosotros le demos culto, nada se le añade a El, sino a nosotros. En consecuencia, merecemos algo de Dios no porque se le añade algo con nuestras obras, sino en cuanto que obramos por su gloria.

3. Como nuestra acción no tiene razón de mérito sino presupuesta la ordenación divina, no se sigue que Dios se convierta en deudor nuestro en absoluto, sino de El mismo, en cuanto que es debido que se cumpla su ordenación.

ARTICULO 2

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam [a]

Si se puede merecer la vida eterna sin la gracia

Dificultades. Parece que se puede merecer la vida eterna sin la gracia.

1. Como hemos dicho, merece de Dios el hombre aquello para lo cual ha recibido una ordenación divina. Pero el hombre, conforme a su naturaleza, se ordena a la bienaventuranza como a su fin; por lo cual también apetece naturalmente ser bienaventurado. Luego el hombre, con sus fuerzas naturales, sin la gracia, puede merecer la bienaventuranza, que es la vida eterna.

2. Una misma obra, cuanto menos obligatoria, tanto es más meritoria. Pero es menos debido el bien que obra aquel que recibió menores beneficios. Luego, como quien tiene sólo bienes naturales recibió de Dios menores beneficios que quien tiene, además de los naturales, otros gratuitos, parece que sus obras son ante Dios más meritorias. Y así, si aquel que tiene la gracia puede de alguna manera merecer la vida eterna, mucho más aquel que no la posee.

3. La misericordia y liberalidad de Dios excede infinitamente a la misericordia y liberalidad humanas. Pero un hombre puede merecer ante otro aunque antes no hubiera tenido nunca su gracia. Luego parece que, con más razón, el hombre puede merecer de Dios la vida eterna.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La gracia de Dios es la vida eterna".

Respuesta. Como antes dijimos, podemos considerar un doble estado del hombre que no posee la gracia; uno, el de la naturaleza íntegra, que

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.

1. Illud enim homo a Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est (a.1). Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem: unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia, absque gratia, mereri potest beatitudinem, quae est vita aeterna.

2. Praeterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita; videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria. Et ita, si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis ille qui non habet.

3. Praeterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam aeternam possit a Deo mereri.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 6,23: "Gratia Dei vita aeterna".

Respondeo dicendum quod hominis sine gratia duplex status considerari potest sicut supra (q.109 a.2) dictum est: unus qui-

[a] Supra q.109 a.5 et locis ibi citatis.

dem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum, alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae. Si ergo loquamur de homine quantum ad primum statum, sic una ratione non potest mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia. Quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus: hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae: quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud I ad Cor. 2,9: "Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit". Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur.

Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hac secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supradicta (q.87 a.3; q.113 a.2); nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors; secundum illud Rom. 6,23: "Stipendia peccati mors".

Ad primum ergo dicendum quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aeternae.

Ad secundum dicendum quod homo sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique.

tuvo Adán antes del pecado; otro, el de la naturaleza caída, como se da en nosotros antes de la reparación de la gracia. Refiriéndonos al hombre en el primer estado, por una sencilla razón no puede merecer sin la gracia, por sus fuerzas naturales, la vida eterna, porque el mérito del hombre depende de la divina ordenación; mas el acto de cualquier ser no recibe una ordenación divina por algo que exceda la proporción de su poder, que es el principio del acto, pues determinó la divina Providencia que nadie obre por encima de su poder. Ahora bien, la vida eterna es un bien que excede la proporción de la naturaleza creada, pues excede su conocimiento y deseo, según el texto del Apóstol: "Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni subió al corazón del hombre..." De donde se deduce que ninguna naturaleza creada es principio suficiente del acto meritorio de la vida eterna, a no ser que se le añada un don sobrenatural, que se llama gracia.

Si hablamos del hombre en pecado, se añade una segunda razón, debido al impedimento del pecado. Siendo el pecado una ofensa a Dios que excluye de la vida eterna, como consta por lo que llevamos dicho, nadie puede merecer la vida eterna en pecado si no se reconcilia antes con Dios, obteniendo el perdón, lo cual se obra por la gracia, pues al pecador no se le debe la vida, sino la muerte, conforme al texto del Apóstol: "El estipendio del pecado es la muerte".

Soluciones. 1. Dios ordenó la naturaleza humana a conseguir el fin de la vida eterna, no por su propio poder, sino mediante el auxilio de la gracia. De esta manera, su acto puede merecer la vida eterna.

2. El hombre sin la gracia no puede obrar igual que con ella, porque, cuanto más perfecto es el principio de la acción, tanto más perfecta es la acción. Tendría valor la razón alegada supuesta la igualdad de operación en ambos.

3. En cuanto a la primera razón alegada, se refiere de distinta manera a Dios y al hombre, pues el hombre todo el poder que tiene de obrar el bien lo ha recibido de Dios, no del hombre. Por eso no puede el hombre merecer nada de Dios si no es por su don, lo cual expresa de modo significativo el Apóstol, diciendo: "¿Quién le dió a El primero para que le sea recompensado?" Pero del hombre puede uno merecer antes de haber recibido de él mediante aquello que recibió de Dios.

Pero, en cuanto a la segunda razón, tomada del impedimento del pecado, lo mismo hay que decir del hombre que de Dios, porque tampoco puede merecer el hombre de otra a quien antes ofendió, a no ser que (dándoles una satisfacción) se reconcilie con él.

Ad tertium dicendum quod, quantum ad primam rationem inductam (in c), dissimiliter se habet in Deo et in homine. Nam homo omnem virtutem bonefaciendi habet a Deo, non autem ab homine. Et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius: quod Apostolus signanter exprimit, dicens (Rom. 11,35): "Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?" Sed ab homine potest aliquis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo.

Sed quantum ad secundam rationem, sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICULO 3

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno [a]

Si el hombre que está en gracia puede merecer "de condigno" la vida eterna

Dificultades. Parece que el hombre que está en gracia no puede merecer "de condigno" la vida eterna.

1. Dice el Apóstol: "Los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación de la gloria que ha de manifestarse en nosotros". Pero entre las obras meritorias parece que lo son, sobre todo, los padecimientos de los santos. Luego ninguna obra humana merece "de condigno" la vida eterna.

2. Sobre aquel texto del Apóstol: "La gracia de Dios es vida eterna", dice la Glosa: "Podría haber dicho bien: 'La recompensa de la justicia es vida eterna'; pero quiso más decir: 'La gracia de Dios es vida

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam aeternam ex condigno.

1. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 8,18: "Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis". Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriae sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitae aeternae ex condigno.

2. Praeterea, super illud Rom. 6,23, "Gratia Dei vita aeterna", dicit Glossa [1]: "Posset recte dicere, "Stipendium iustitiae vita aeterna": sed maluit dicere, "Gratia Dei vita aeterna", ut intelli-

[a] *Sent.* 2 d.27 a.3; 3 d.18 a.2; *In Rom.* 4 lect.1; 6 lect.4; 8 lect.4.

[1] *Ordin.* et LOMBARDI: ML 191,1412; cf. AUGUST., *Enchir.* c.107: ML 40,282.

geremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris." Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

eterna', para que entendiéramos que Dios conduce a la vida eterna no por nuestros méritos, sino por su misericordia", Pero lo que uno merece "de condigno" lo recibe no por misericordia, sino por mérito. Luego parece que el hombre no puede merecer por la gracia la vida eterna "de condigno".

3. Praeterea, illud meritum videtur esse condignum quod aequatur mercedi. Sed nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem et desiderum nostrum excedit. Excedit etiam caritatem vel dilectionem vitae, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

3. Aquel mérito parece ser "de condigno" que iguala a la recompensa. Pero ningún acto de la vida presente puede adecuar a la vida eterna, que excede nuestro conocimiento y deseo. Excede también la caridad o amor de este mundo, como excede también la naturaleza. Luego el hombre "de condigno" no puede merecer por la gracia la vida eterna.

Sed contra, id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita aeterna redditur a Deo secundum iudicium iustitiae; secundum illud II ad Tim. 4,8: "In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex" Ergo homo meretur vitam aeternam ex condigno.

Por otra parte, lo que se paga según una justa ponderación, parece que es recompensa condigna. Pero la vida eterna la concede Dios según una medida de justicia, conforme al texto del Apóstol: "Por lo demás, me está reservada la corona de la justicia, que el Señor, justo juez, me dará aquel día". Luego el hombre merece "de condigno" la vida eterna.

Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. Sed est ibi congruitas, propter quandam aequalitatem proportionis: videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis.

Respuesta. La obra meritoria del hombre puede considerarse en un doble sentido: Primero, en cuanto que procede del libre albedrío; segundo, en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo. Si nos atenemos a la substancia de la obra y en cuanto que procede del libre albedrío, entonces no puede haber condignidad, debido a la máxima desproporción; pero se da una razón de congruencia por cierta igualdad proporcional, pues parece razonable que al hombre que obra según sus fuerzas Dios le recompense según la excelencia de su poder.

Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud

Si hablamos de la obra meritoria en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo, entonces merece "de condigno" la vida eterna. De aquí se deduce que el valor del mérito se mide por el poder del Espíritu Santo, que nos mueve a la vida

eterna, conforme al texto de San Juan: "Brotará en él una fuente de agua que salte hasta la vida eterna". También se toma la recompensa de la obra atendiendo a la dignidad de la gracia, mediante la cual el hombre, hecho consorte de la naturaleza divina, es adoptado como hijo de Dios, a quien se debe la herencia con el mismo derecho de adopción, según el texto del Apóstol: "Si hijos, también herederos".

Soluciones. 1. El Apóstol habla de los padecimientos de los santos según la substancia de aquéllos.

2. Las palabras de la Glosa se han de entender referidas a la primera causa que conduce a la vida eterna, que es la misericordia de Dios; nuestro mérito es causa subsiguiente.

3. La gracia del Espíritu Santo que al presente tenemos, aunque no sea actualmente igual a la gloria, lo es, sin embargo, en su poder, como la semilla de los árboles, en la cual está en potencia todo el árbol. De modo semejante, por la gracia habita en el hombre el Espíritu Santo, que es causa suficiente para conducir a la vida eterna; por lo cual dice San Pablo que es "prenda de nuestra herencia".

Io. 4,14: "Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam". Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. 8,17: "Si filii, et heredes".

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum quod verbum Glossae intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam aeternam, quae est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum quod gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae: unde et dicitur esse "pignus hereditatis nostrae", II ad Cor. 1,22 (cf. Eph. 1,14).

ARTICULO 4

Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes [a]

Si la gracia es principio de mérito primero por la caridad que por otras virtudes

Dificultades. Parece que la gracia no es principio de mérito primero por la caridad que por otras virtudes.

1. La recompensa se debe a la obra, según el texto sagrado: "Lla-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes.

1. **Merces enim operi debetur; secundum illud Mt. 20,8: "Voca**

---

[a] *Sent.* 3 d.30 a.5; 4 d.49 q.1 a.4 q.4; q.5 a.1; *De verit.* q.14 a.5 ad 5; *In II Tim.* 1 lect.2; *In Hebr.* 6 lect.3; *De pot.* q.6 a.9; *In Rom.* 8 lect.5.

operarios, et redde illis mercedem suam". Sed quaelibet virtus est principium alicuius operis: est enim virtus habitus operativus, ut supra (q.55 a.2) habitum est. Ergo quaelibet virtus est aequaliter principium merendi.

2. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Cor. 3,8: "Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem". Sed caritas magis diminuit laborem quam augeat: quia sicut Augustinus dicit, in libro "De verbis Dom." [5], "omnia saeva et immania, facilia et prope nulla facit amor". Ergo caritas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Praeterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiae, sive fortitudinis: sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliae virtutes principalius sunt principium merendi quam caritas.

Sed contra est quod Dominus, Io. 14,21, dicit: "Si quis diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum". Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita aeterna; secundum illud Io. 17,3: "Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum". Ergo meritum vitae aeternae maxime residet penes caritatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (a.1) accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque,

ma a los operarios y dales su recompensa". Pero toda virtud es principio de alguna obra, pues la virtud, como antes vimos, es un *hábito operativo*. Luego toda virtud es igualmente principio de mérito.

2. Dice el Apóstol: "Cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo". Pero la caridad más bien disminuye el trabajo que lo aumenta, porque, como dice San Agustín, "las violencias y crueldades las hace fáciles y como nada el amor". Luego la caridad no es más importante principio de mérito que otra virtud.

3. Aquella virtud parece principal principio de mérito cuyos actos son sobremanera meritorios. Pero parecen sobremanera meritorios los actos de la fe y de la paciencia, o de fortaleza, como consta en los mártires, que por la fe lucharon pacientemente y con fortaleza hasta la muerte. Luego otras virtudes son más excelente principio de mérito que la caridad.

Por otra parte, el Señor dice: "Si alguno me ama, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él". Pero la vida eterna—según el Evangelio—consiste en un conocimiento claro de Dios: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero y vivo". Luego el mérito de la vida eterna reside sobre todo en la caridad.

Respuesta. Según lo expuesto, podemos decir que el acto humano tiene razón de mérito por dos motivos: el primero y principal, debido a la ordenación divina, y en este sentido se dice que es acto meritorio de aquel bien al cual está ordenado por Dios el hombre; segundo, por parte del libre albedrío, es decir, en cuanto que el hombre tiene el poder de obrar por sí mismo y voluntariamente, lo que no compete a otras

[5] *Serm. ad popul.* serm.70 c.3: ML 38,444.

criaturas. En los dos casos, la primacía del mérito está en la caridad.

Primero se ha de considerar que la vida eterna consiste en el gozo de Dios, y el movimiento de la mente humana para gozar del bien divino es el acto propio de la caridad, por el cual todos los actos de las demás virtudes se ordenan a este fin, en cuanto que las demás virtudes son imperadas por la caridad. Por lo tanto, el mérito de vida eterna pertenece primeramente a la caridad y secundariamente a las otras virtudes, en cuanto que los actos de éstas son imperados por la caridad

De modo semejante, también es claro que lo que hacemos por amor, lo hacemos con la mayor voluntariedad. De donde se sigue que, requiriendo la noción de mérito que el acto sea voluntario, se atribuye principalmente el mérito a la caridad.

principalitas meriti penes caritatem consistit.

Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem: ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur.

Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

Soluciones. 1. La caridad, por tener como objeto el último fin, mueve a obrar a las demás virtudes, pues—como consta por lo que llevamos dicho—siempre el hábito a quien pertenece el fin impera a los hábitos que ordenan los medios conducentes al fin.

Ad primum ergo dicendum quod caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem; ut ex supradictis patet (q.9 a.1).

2. Una obra puede ser penosa y difícil por dos capítulos: primero por la magnitud de la obra; así entendido, a la magnitud del trabajo corresponde aumento de mérito; por eso la caridad no disminuye el trabajo, sino que más bien hace emprender obras extraordinarias, pues, como dice San Gregorio en una homilía, "obra grandes cosas si tiene ocasión".—Otro capítulo de la penosidad y dificultad de una obra es la impotencia del agente, pues a cada uno es penoso y difícil lo que no hace con voluntad pronta. Tal molestia disminuye el mérito, pero la caridad la supera.

Ad secundum dicendum quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo, ex magnitudine operis. Et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti. Et sic caritas non diminuit laborem: immo facit aggredi opera maxima; "magna" enim "operatur, si est", ut Gregorius dicit in quadam homilia [1]. Alio modo ex defectu ipsius operantis: uniculque enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit. Et talis labor diminuit meritum: et a caritate tollitur.

3. El acto de fe no es meritorio, a no ser que la fe "obre por amor", como dice el Apóstol.—De modo se-

Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius nisi fides "per dilectionem operetur",

[1] *In Evang.* l.2 homil.30: ML 76,1211.

ut dicitur ad Gal. 5,6.—Similiter etiam ac usus patientiae et fortitudinis non est meritorius nisi aliquis ex caritate haec operetur; secundum illud I ad Cor. 13,8: "Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest".

mejante, tampoco los actos de paciencia y fortaleza son meritorios, a no ser que uno haga estas cosas por caridad, conforme al texto del Apóstol: "Si entregare mi cuerpo al fuego, mas no tuviere caridad, de nada me aprovecharía".

ARTICULO 5

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam [a]

Si el hombre puede merecer para sí la primera gracia

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam.

1. Quia ut Augustinus dicit [1], "fides meretur iustificationem". Iustificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest sibi mereri primam gratiam.

2. Praeterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo dono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Praeterea, *apud homines* aliquis potest promereri donum iam acceptum: sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus est liberalior quam homo. Ergo *multo magis* primam gratiam iam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est quod ratio gratiae repugnat mercedi operum; secundum illud Rom. 4,4: "El qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum". Sed illud meretur homo quod imputatur quasi merces operis eius. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondeo dicendum quod donum gratiae considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum

Dificultades. Parece que el hombre puede merecer para él la primera gracia.

1. Como dice San Agustín, "la fe merece la justificación". Pero el hombre se justifica por la primera gracia. Luego puede merecerla para sí.

2. Dios no da la gracia sino a los dignos. Pero nadie se dice digno de un don sino aquel que lo mereció "de condigno". Luego puede uno merecer "de condigno" la primera gracia.

3. Ante los *hombres* puede uno merecer un don ya recibido, como el que recibe un caballo de su señor, le merece tratándole bien en servicio de su señor. Pero Dios es más generoso que el hombre. Luego, con mayor razón, el hombre puede merecer de Dios por las obras subsiguientes la primera gracia ya recibida.

Por otra parte, la noción de gracia no puede aplicarse a la recompensa de las obras, según el texto del Apóstol: "Al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como débito". Pero el hombre merece lo que se le imputa como recompensa de su obra. Luego no puede merecer el hombre la primera gracia.

Respuesta. El don de la gracia puede considerarse de dos maneras: Primero, como don gratuito, y así

[a] *Sent.* 2 d.27 a.4; a.5 ad 3; 3 d.18 a.4 q.ª1; d.19 a.1 q.ª1; *De verit.* q.29 a.6; *In Eph.* 2 lect.3; *Cont. Gent.* 3,149; *In Io.* 10 lect.4.

[1] Ep.186 *Ad Paulinum* c.3: ML 33,818.

es claro que todo mérito es impropio de la gracia, porque, como dice el Apóstol, "si por las obras, ya no es por la gracia".—En segundo lugar puede considerarse atendiendo a la naturaleza de la cosa que se da. Tampoco así puede caer bajo mérito de quien no posee la gracia, ya porque excede la proporción de la naturaleza, ya también porque antes de la gracia, en el estado de pecado, el hombre tiene un impedimento para merecer la gracia, que es el pecado mismo.—Mas, después que uno ya posee la gracia, no puede la gracia ya recibida caer bajo mérito, porque la recompensa es el término de la obra, y la gracia es en nosotros el principio de toda obra buena, como ya dijimos. Y si uno merece algún don gratuito por virtud de la gracia precedente, ya no sería la primera. Luego es evidente que nadie puede merecer para sí la primera gracia.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, él mismo se engañó en esto algún tiempo, pues creyó que el comienzo de la fe estaba en nuestro poder; pero la perfección nos era dada por Dios, lo cual él mismo retracta en el lugar citado. A este sentido parece referirse aquello de "la fe merece la justificación". Pero, si suponemos, como es de fe, que el comienzo de ésta nos es dado por Dios, entonces ya sigue el mismo acto de fe a la primera gracia, y, por tanto, no puede ser meritorio de la primera gracia. Por la fe, pues, se justifica el hombre, no porque creyendo merezca la justificación, sino porque, mientras es justificado, cree, ya que el movimiento de la fe se requiere para la justificación del impío, como antes dijimos.

2. Dios no da la gracia sino a los dignos; mas no porque antes fueran dignos, sino porque los hace dignos

rationem gratuiti doni. Et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiae: quia ut ad Rom. 11,6 Apostolus dicit, "si ex operibus, iam non ex gratia". Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quae donatur. Et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam: tum quia excedit proportionem naturae; tum etiam quia ante gratiam, in statu peccati, homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum.—Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra (q.109) dictum est. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, iam non erit prima. Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro "Retract." [8], ipse, aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo: quod ipse ibidem retractat. Et ad hunc sensum videtur pertinere quod "fides iustificationem mercatur". Sed si supponamus, sicut fidei veritas habet [9], quod initium fidei sit in nobis a Deo; iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primae gratiae. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem: sed quia, dum iustificatur, credit; eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii, ut supra dictum est (q.113 a.4).

Ad secundum dicendum quod Deus non dat gratiam nisi dignis. Non tamen ita quod prius

[8] L.1 c.23: ML 32,621.
[9] Cf. Conc. Arausic. II can.5.

digni fuerint: sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, "qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine" (Iob 14,4).

Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio. Non autem procedit a quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiae et de dono humano.

por la gracia El, "que es el único que puede hacer puro al que de inmunda simiente fué concebido".

3. Toda obra buena del hombre procede de la primera gracia como de su principio; mas no procede de cualquier don humano. Por lo tanto, no puede aducirse la misma razón hablando del don de la gracia y del don humano.

ARTICULO 6

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam [a]

Si el hombre puede merecer para otro la primera gracia

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam.

1. Quia Mt. 9,2, super illud, "Videns Iesus fidem illorum" etc.; dicit Glossa (ordin.): "Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena ut intus et extra sanaret hominem!" Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Praeterea, orationes iustorum non sunt vacuae, sed efficaces; secundum illud Iac. ult., 16: "Multum valet deprecatio iusti assidua". Sed ibidem praemittitur: "Orate pro invicem ut salvemini". Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Praeterea, Lc. 16,9 dicitur: "Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula". Sed nullus recipitur in aeterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam aeternam, ut supra (a.2; q.109 a.5) dictum est.

Dificultades. Parece que el hombre puede merecer para otro la primera gracia.

1. Sobre aquellas palabras del Evangelio: "Viendo Jesús la fe de aquéllos", etc., dice la Glosa: "¡Cuánto puede ante Dios la propia fe, ante el cual de tal manera pudo la ajena, que sanó interior y exteriormente al hombre!" Pero la curación interior del hombre se obra por la primera gracia. Luego el hombre pudo merecer para otro la primera gracia.

2. Las oraciones de los justos no son vanas, sino eficaces, según la Escritura: "Mucho puede la asidua oración del justo". Pero en el lugar citado había dicho ya: "Orad unos por otros para salvaros". Por consiguiente, no pudiendo alcanzarse la salvación del hombre sino por la gracia, parece que uno puede merecer para otro la primera gracia.

3. En el Evangelio se dice: "Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos". Pero nadie es recibido en los eternos tabernáculos sino por la gracia, mediante la cual, y sólo mediante ella, se merece la vida eterna, como he-

[a] Infra a.7; *Sent.* 2 d.27 a.6; 3 d.19 a.5 q.3 ad 5; 4 d.15 q.2 a.1 q.1; *De verit.* q.29 a.7; *In I Tim.* c.4 lect.2.

mos dicho antes. Luego un hombre puede adquirir para otro por vía de mérito la primera gracia.

Por otra parte está lo que se dice en la Escritura: "No se volvería mi alma a este pueblo aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel", los cuales, no obstante, tuvieron un mérito extraordinario ante Dios. Luego parece que nadie puede merecer para otro la primera gracia.

Respuesta. Como consta por lo que precede, nuestra obra tiene razón de mérito por dos motivos: Primero, por la fuerza de la moción divina, y así se merece "de condigno". En segundo lugar, en cuanto que procede del libre albedrío y hacemos algo voluntariamente. De esta manera se da el mérito "de congruo", porque es conveniente que, mientras el hombre use bien de su poder, Dios obre con mayor excelencia, conforme a su poder preeminente.

Por lo cual es evidente que con mérito "de condigno" nadie puede merecer para otro la primera gracia, a no ser Cristo. Porque cada uno de nosotros es movido por Dios, mediante el don de la gracia, para que alcancemos la vida eterna, y por eso el mérito "de condigno" no se extiende más allá de esta noción. Pero el alma de Cristo es movida por Dios mediante la gracia, no sólo para que él alcanzara la vida eterna, sino también para que encaminara a otros hacia ella, como cabeza que es de la Iglesia y autor de la salud humana, conforme al texto del Apóstol: "El cual había de llevar muchos hijos a la gloria, que el Autor de la salud", etc.

Pero con mérito "de congruo" puede uno merecer para otro la primera gracia, porque, cumpliendo la voluntad de Dios el hombre que está en gracia, es conveniente, por cierta proporción de amistad, que Dios cumpla la voluntad del hombre en la salvación de otro, aunque a veces

Ergo unus homo potest alteri a quirere, merendo, primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ier. 15,1: "Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum": qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis (a.1.3.4) patet, opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinae: et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae ut ipse ad vitam aeternam perveniat: et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiae et Auctor salutis humanae; secundum illud ad Heb. 2,10: "Qui multos filios in gloriam adduxerat, Auctorem salutis" etc.

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius: licet quandoque possit habere impedimentum

ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Ieremiae ultimo inducta.

puede haber impedimento por parte de aquel cuya justificación desea un santo. A este caso se refiere la última cita de Jeremías.

Ad primum ergo dicendum quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Soluciones. 1. La fe de otros vale a uno para su salvación con mérito "de congruo", no con mérito "de condigno".

Ad secundum dicendum quod impetratio orationis innititur misericordiae: meritum autem condigni innititur iustitiae. Et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam, secundum illud Dan. 9,18: "Neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis".

2. La impetración de la oración se funda en la misericordia, mas el mérito "de condigno" se funda en la justicia. Por eso, el hombre, cuando ora, impetra de la divina misericordia muchas cosas que, sin embargo, no merece en justicia, conforme al texto sagrado: "No por nuestras justicias te presentamos nuestras súplicas, sino por tus grandes misericordias".

Ad tertium dicendum quod pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando; vel merendo per alia bona ex congruo; vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiae quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

3. Se dice que los pobres que reciben limosna reciben a otros en los eternos tabernáculos, ya porque impetran para ellos el perdón cuando oran, ya mereciendo por otras obras buenas "de congruo"; o también, materialmente hablando, porque, por las mismas obras de misericordia que uno ejerce con los pobres, merece ser recibido en los eternos tabernáculos.

ARTICULO 7

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum [a]

Si el hombre puede merecer para sí la reparación para después de la caída

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit mereri sibi ipsi reparationem post lapsum.

Dificultades. Parece que se puede merecer para sí la reparación para después de la caída.

1. Illud enim quod iuste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius a Deo petitur, ut Augustinus dicit, quam quod reparetur post lapsum; secundum illud Ps. 70,9: "Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas

1. Lo que Dios pide con justicia parece que puede merecerlo el hombre, pero nada pide Dios con mayor justicia, como dice San Agustín, que la reparación después de la caída, según lo del salmo: "Cuando faltare mi fuerza, no me desampares, Se-

[a] *Sent.* 2 d.27 a.4 ad 3; a.6, *In Hebr.* 6 lect.3.

ñor". Luego el hombre puede merecer el ser reparado después de su caída.

2. Mucho más aprovechan al hombre sus obras que a los demás. Pero el hombre puede, de alguna manera, merecer para otro la reparación después de la caída, como también la gracia inicial. Luego con mucha mayor razón puede merecer para sí el ser reparado después de la caída.

3. El hombre que en algún tiempo vivió en gracia, por las buenas obras que hizo mereció para él la vida eterna, como consta por lo expuesto. Pero a la vida eterna nadie puede llegar si no es reparado antes por la gracia. Luego parece que mereció para sí la reparación por la gracia.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Pero, si el justo se apartare en su justicia e hiciese maldad, todas las justicias que hizo no le serán recordadas". Luego de nada le servirán sus méritos precedentes para levantarse. Por lo tanto, nadie puede merecer para sí la reparación de una futura caída.

Respuesta. Nadie puede merecer para sí la reparación del pecado futuro, ni con mérito "de condigno" ni con mérito "de congruo". No puede merecerlo con mérito "de condigno", porque la razón de este mérito depende de la moción de la gracia divina, la cual queda frustrada por el pecado siguiente. De donde se sigue que todos los beneficios que después uno recibe de Dios, con los cuales es reparado, no caen bajo mérito, puesto que no se extiende hasta esto la moción de la gracia inicial.

También el mérito "de congruo", mediante el cual uno merece para otro la gracia inicial, se halla impedido en la consecución de su efecto por el pecado de aquel para el cual merece. Y con mucha mayor razón

me, Domine". **Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.**

2. **Praeterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi potest mereri ut reparetur post lapsum.**

3. **Praeterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quae fecit, meruit sibi vitam aeternam; ut ex supradictis (a.2; q.109 a.5) patet. Sed ad vitam aeternam non potest quis pervenire nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.**

Sed contra est quod dicitur Ez. 18,24: "Si averterit se iustus a iustitia sua, et fecerit iniquitatem; omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur". Ergo nihil valebunt ei praecedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest, quia ratio huius meriti dependet ex motione divinae gratiae, quae quidem motio impeditur per sequens peccatum. Unde omnia beneficia quae postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito; tanquam motione prioris gratiae usque ad hoc non se extendente.

Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam mereatur, impeditur ne consequatur effectum, propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui

meretur et in eo cui meretur: hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

se impide la eficacia de tal mérito por el pecado que hay en el que merece y en aquel para quien merece, que en nuestro caso es una misma persona. En conclusión, de ninguna manera se puede merecer para uno la reparación después del pecado.

Ad primum ergo dicendum quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur, et similiter oratio, quia tendit ad iustitiam. Non tamen ita quod iustitiae innitatur per modum meriti: sed solum misericordiae.

Soluciones. 1. El deseo por el que uno aspira a la reparación después de la caída es justo, como justa es también la oración por la cual pide esta misma reparación, porque tiende a la justicia, pero no porque se funde en la justicia a modo de mérito, sino sólo de misericordia.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum saltem ex parte merentis. Quod invenitur dum aliquis post meritum gratiae a iustitia recedit.

2. Puede uno merecer para otro la gracia inicial "de congruo", puesto que no hay en ello impedimento, al menos por parte del que merece; existe ciertamente cuando uno después del mérito de la gracia se aparta de la justicia.

Ad tertium dicendum quod quidam [10] dixerunt quod nullus meretur absolute vitam aeternam, nisi per actum finalis gratiae; sed solum sub conditione, "si perseverat". — Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimae gratiae non est magis meritorius, sed minus, quam actus praecedentis, propter aegritudinis oppressionem.

3. Algunos dijeron que nadie merece en absoluto la vida eterna, sino por el acto de la gracia final y sólo bajo condición: "si persevera".—Pero esto se afirma sin razón, pues a veces el acto de la gracia final no es más meritorio, sino menos, que el del acto precedente, debido a la violencia de la enfermedad.

Unde dicendum quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam aeternam. Sed per peccatum sequens ponitur impedimentum praecedenti merito, ut non sortiatur effectum: sicut etiam causae naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

De donde se deduce que todo acto de caridad merece en absoluto la vida eterna. Pero por el pecado siguiente se pone un impedimento al mérito precedente, de tal manera que no alcance su efecto, como tampoco las causas naturales lo alcanzan si sobreviene un impedimento.

[10] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.28 dub.2; 3 d.24 a.1 q.1; 4 d.14 p.2 a.2 q.1 concl.

ARTICULO 8

Utrum homo possit mereri augmentum gratiae vel caritatis [a]

Si el hombre puede merecer aumento de gracia o caridad

Dificultades. Parece que el hombre no puede merecer aumento de gracia o caridad.

1. Cuando uno recibe el premio que mereció, no se le debe otra recompensa, como se dice de algunos en el Evangelio: "Recibieron su recompensa". Si, pues, uno mereciere aumento de caridad o de gracia, se seguiría que la gracia aumentada no podría esperar otro premio ulterior, lo cual es inadmisible.

2. Nadie obra más allá de lo que puede. Pero el principio del mérito es la gracia o la caridad, como consta por lo dicho antes. Luego nadie puede merecer mayor gracia o caridad que la que posee.

3. Lo que cae bajo mérito lo merece el hombre por cualquier acto que proceda de la gracia o de la caridad, como por cualquier acto de gracia o de la caridad merece la vida eterna. Si, pues, el aumento de la gracia o caridad cae bajo mérito, parece que por cualquier acto informado por la caridad se merece aumento de caridad. Pero lo que el hombre merece lo consigue de Dios infaliblemente, a no ser que sea impedido por el pecado siguiente, pues dice el Apóstol: "Sé a quien he creído y estoy cierto de que es poderoso para guardar mi depósito". Se deduciría de esto que por cada acto meritorio se aumentaría la gracia o caridad, lo cual parece inadmisible, puesto que a veces los actos meritorios no son muy fervorosos, de modo que sean suficientes para el aumento de la caridad. Luego el aumento de la caridad no cae bajo mérito.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiae vel caritatis.

1. Cum enim aliquis acceperit praemium quod meruit, non debetur ei alia merces: sicut de quibusdam dicitur Mt. 6,5: "Receperunt mercedem suam". Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis vel gratiae, sequeretur quod, gratia augmentata, non posset ulterius expectare aliud praemium. Quod est inconveniens.

2. Praeterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel caritas, ut ex supradictis (a.2,4) patet. Ergo nullus potest maiorem gratiam vel caritatem mereri quam habeat.

3. Praeterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel caritate procedentem: sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam aeternam. Si igitur augmentum gratiae vel caritatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis meretur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens: dicitur enim II ad Tim. 1,12: "Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare". Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel caritas augeretur. Quod videtur esse inconveniens: cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

---

[a] *Sent.* 2 d.27 a.5; *In Io.* 10 lect.4.

Sed contra est quod Augustinus dicit, "Super Epist. Ioan." [11], quod "caritas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici". Ergo augmentum caritatis vel gratiae cadit sub merito.

Por otra parte, dice San Agustín que "la caridad merece aumentarse para que, una vez aumentada, merezca perfeccionarse". Luego el aumento de la caridad o de la gracia cae bajo mérito.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3.6.7) dictum est, illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna: progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae, secundum illud Prov. 4,18: "Iustorum semita, quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem", qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni.

Respuesta. Como antes hemos dicho, bajo mérito "de condigno" cae aquello a lo cual se extiende la moción de la gracia. Ahora bien, el impulso de un motor no sólo se extiende al término último del movimiento, sino también a todo el proceso de dicho movimiento. El término del movimiento de la gracia es la vida eterna, y el progreso de dicho movimiento es conforme al aumento de la caridad o de la gracia, según el Proverbio: "La senda de los justos es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día", cuyo día es el de la gloria. Por consiguiente, el aumento de la gracia cae bajo mérito "de condigno".

Ad primum ergo dicendum quod praemium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus: scilicet ultimus; et medius, qui est et principium et terminus. Et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Soluciones. 1. El premio es el término del mérito; mas el término del movimiento es doble, el último y el medio, que es a la vez principio y término. Este término es la recompensa del aumento. Mas la recompensa del favor humano es como el último término para los que fijan en esto su fin; de aquí que ésos no reciban ninguna otra recompensa.

Ad secundum dicendum quod augmentum gratiae non est supra virtutem praeexistentis gratiae, licet sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

2. El aumento de la gracia no está sobre el poder de la gracia preexistente, aunque esté por encima de su misma cantidad; a la manera que el árbol, aunque excede la cantidad de la semilla, no está, sin embargo, por encima de la potencialidad de ésta.

Ad tertium dicendum quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore;

3. Con cualquier acto meritorio merece el hombre aumento de gracia, como también la consumación de la gracia, que es la vida eterna. Pero, así como la vida eterna no se concede en seguida, sino a su tiempo, de la misma manera la gracia no se

[11] Ep.186 *Ad Paulinum*, c. 3: ML 33,819.

aumenta al instante, sino a su debido tiempo: es decir, cuando uno esté suficientemente dispuesto al aumento de la misma.

cum sollicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum.

ARTICULO 9

Utrum homo possit perseverantiam mereri

Si el hombre puede merecer la perseverancia

Dificultades. Parece que se puede merecer la perseverancia.

1. Lo que el hombre obtiene por la oración puede caer bajo mérito en aquel que posee la gracia. Pero los hombres, pidiendo la perseverancia a Dios, la consiguen; de otra manera, en vano se pediría a Dios en las peticiones de la oración dominical, como expone San Agustín. Luego la perseverancia puede caer bajo mérito en el que posee la gracia.

2. Es más no poder pecar que no pecar. Pero el no poder pecar cae bajo mérito, pues se merece la vida eterna, de la que es propia la impecabilidad. Luego con más razón puede uno merecer no pecar, que es perseverar.

3. Es más el aumento de la gracia que la perseverancia en la gracia que uno posee. Pero el hombre puede merecer el aumento de la gracia, como ya demostramos. Luego con más razón se puede merecer la perseverancia en la gracia que ya se posee.

Por otra parte, todo lo que uno merece lo consigue de Dios si no lo impide el pecado. Pero muchos tienen obras meritorias y no consiguen la perseverancia. Y no puede decirse que esto sucede por el impedimento del pecado, porque el mismo hecho de pecar se opone a la perseverancia, de tal manera que, si uno mereciere la perseverancia, Dios no le permitiría caer en pecado. Por consiguiente,

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri.

1. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent: alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis Dominicae, ut Augustinus exponit, in libro "De dono persever." [12] Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Praeterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito: meretur enim aliquis vitam aeternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet: quod est perseverare.

3. Praeterea, malus est augmentum gratiae quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiae, ut supra (a.8) dictum est. Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam. Nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati: quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiae; ita quod, si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem cadere in pec-

[12] C.2: ML 45,996; *De corrept. et grat.* c.6: ML 44,922.

catum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondeo dicendum quod, cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam: quod erit in gloria. Alio modo, ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque in finem. Sicut autem ex dictis (a.5.8) patet, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus: non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito: perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicumque illud largitur.

la perseverancia no es objeto de mérito.

Respuesta. Como el hombre tiene naturalmente su libre albedrío inclinado al bien y al mal, se puede conseguir de Dios la perseverancia en el bien de dos maneras. Primera, siendo determinado el libre albedrío al bien por la gracia consumada, lo cual sucederá en la gloria. De otra manera, por parte de la moción divina, que inclina al hombre al bien hasta el fin. Mas, como consta por lo que precede, cae bajo mérito humano lo que se compara como término al movimiento del libre albedrío dirigido y movido por Dios, pero no lo que se compara a dicho movimiento como principio. Por tanto, es evidente que la perseverancia de la gloria, que es el término de dicho movimiento, cae bajo mérito; mas la perseverancia de este mundo no es objeto de mérito, porque depende sólo de la moción divina, que es el principio de todo mérito. Pero Dios da gratuitamente el bien de la perseverancia a aquel quien se lo da.

Ad primum ergo dicendum quod etiam ea quae non meremur, orando impetramus. Nam et peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur: ut patet per Augustinum [13], super illud Io. 9,31: "Scimus quia peccatores Deus non exaudit"; alioquin frustra dixisset publicanus: "Deus propitius esto mihi peccatori", ut dicitur Lc. 18,13. Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Soluciones. 1. También pedimos por la oración cosas que no merecemos, pues Dios oye también a los pecadores que piden el perdón de sus pecados, que no merecen, como hace ver San Agustín comentando aquellas palabras del Evangelio: "Sabemos que Dios no escucha a los pecadores"; de otra manera, en vano habría dicho el publicano: "¡Oh Dios, sé propicio a mí, pecador!", como se dice en la Escritura. De modo semejante, se pide a Dios en la oración el don de la perseverancia para sí o para otro, aunque no caiga bajo mérito.

Ad secundum dicendum quod perseverantia quae erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus: non autem perseverantia viae, ratione praedicta (in c).

2. La perseverancia que se dará a la gloria se compara al movimiento meritorio del libre albedrío como término; mas no la perseverancia de este mundo, por la razón antes aducida.

[13] *In Io.* tr.44: ML 35,1718.

3. De modo semejante hay que responder a la tercera dificultad del aumento de la gracia, como es claro por lo que antecede.

Et similiter dicendum est ad tertium, de augmento gratiae: ut per praedicta patet (ib. et a.8).

ARTICULO 10

Utrum temporalia bona cadant sub merito [a]

Si los bienes temporales caen bajo mérito

Dificultades. Parece que los bienes temporales caen bajo mérito.

1. Lo que se promete a algunos como premio de justicia cae bajo mérito. Pero los bienes temporales se prometieron en el Antiguo Testamento como recompensa de justicia, según consta por la Escritura. Luego parece que los bienes temporales caen bajo mérito.

2. Parece que cae bajo mérito lo que Dios otorga a uno por algún servicio que le hizo. Dios a veces recompensa a los hombres con bienes temporales por algún servicio que le hicieran, pues se dice en la Escritura: "Por haber temido a Dios las comadronas, hizo prosperar El sus casas"; y la glosa de San Gregorio añade que "pudo ser recompensada la bondad de ellas en la vida eterna, pero por su mentira recibieron recompensa terrena". En otro lugar de la Escritura se dice: "El rey de Babilonia ha hecho prestar a su ejército un largo servicio contra Tiro, y no se le dió recompensa"; y añade después: "Había recompensa para su ejército y le di a él la tierra de Egipto, porque trabajó para mí". Luego los bienes temporales caen bajo mérito.

3. La relación que dice el bien al mérito, ésa dice el mal al demérito. Pero, por el demérito del pecado, algunos son castigados por Dios en sus bienes temporales, como consta

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito.

1. Illud enim quod promittitur aliquibus ut praemium iustitiae, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces iustitiae, ut patet Deut. 28. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Praeterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto, aliqua bona temporalia. Dicitur enim Ex. 1,21: "Et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos"; ubi Glossa Gregorii [14] dicit quod "benignitatis earum merces potuit in aeterna vita retribui: sed pro culpa mendacii, terrenam recompensationem accepit". Et Ez. 29,18 sq. dicitur: "Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei"; et postea subdit: "Et merces exercitui illius, et dedi ei terram Aegypti, pro eo quod laboraverit mihi". Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Praeterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus poenis: sicut patet de Sodomitis, Gen. 19.

---

[a] 2-2 q.122 a.5 ad 4; 3 q.89 a.6 ad 3; *De pot.* q.6 a.9.

[14] *Glossa ordin.* super Ex. 1,19; GREGORIUS, *Moral.* 18 c.3; ML 76,41.

Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

Sed contra est quod illa quae cadunt sub merito non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos: secundum illud Eccle. 9,2: "Universa aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti". Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum quod illud quod sub merito cadit, est praemium vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex: unum simpliciter, et aliud secundum quid. Simpliciter quidem bonum hominis est ultimus finis eius, secundum illud Ps. 72,28: "Mihi autem adhaerere Deo bonum est": et per consequens omnia illa quae ordinantur ut ducentia ad hunc finem. Et talia simpliciter cadunt sub merito. — Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis, est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum aliquid bonum. Et huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est quod, si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito: sicut et augmentum gratiae, et omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem, post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam. Et in actum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur in Ps. 33,11: "Timentes autem Dominum non minuentur omni bono"; et alibi (Ps. 36,25): "Non vidi iustum derelictum".

por la Escritura hablando de los sodomitas. Luego también los bienes temporales caen bajo mérito.

Por otra parte, las cosas que caen bajo mérito no dicen una relación igual a todos. Pero los bienes temporales y los males afectan igualmente a los buenos y malos, según el texto sagrado: "Todas las cosas suceden de la misma manera al justo y al impío, al bueno y al malo, al puro y al impuro, al que sacrifica y al que desprecia los sacrificios". Luego los bienes temporales no caen bajo mérito.

Respuesta. Lo que cae bajo mérito es el premio o la recompensa que tiene razón de bien. El bien del hombre es doble: uno absoluto y otro relativo. El bien absoluto del hombre es su último fin, según el salmo: "Mi bien es estar unido a Dios", y, por consiguiente, todas aquellas cosas que se ordenan a conducir a este fin. Tales cosas caen absolutamente bajo mérito.—El bien relativo del hombre es aquel que le es bueno en un momento determinado o que le es bueno en un aspecto. Estas cosas no caen bajo mérito absolutamente, sino sólo en algún sentido.

Por lo tanto, si los bienes temporales se consideran en cuanto útiles para las obras virtuosas, por las cuales nos encaminamos a la vida eterna, entonces caen directa y absolutamente bajo mérito, como el aumento de la gracia y todas aquellas cosas de las que el hombre se sirve para llegar a la vida eterna después de la gracia inicial; pues Dios da a los justos tantos bienes y males temporales cuantos les convengan para llegar a la vida eterna y en tanto esas cosas temporales son bienes absolutos. Por eso se dice en el salmo: "Pero a los que temen al Señor no les serán disminuídos sus bienes"; y en otro: "No vi al justo abandonado".

Si se consideran estos bienes temporales en sí mismos, entonces no son bienes absolutos del hombre, sino relativos, y así no caen absolutamente bajo méritos sino en algún sentido, es decir, en cuanto los hombres son movidos por Dios para hacer algunas cosas por algún tiempo, en los cuales consiguen su propósito ayudándoles Dios. De modo que, así como la vida eterna es el premio absoluto de las obras de justicia por relación a la moción divina, según dijimos antes, así los bienes temporales, considerados en sí mismos, tienen razón de recompensa, teniendo en cuenta la relación a la moción divina, por la que las voluntades de los hombres se mueven a conseguir estos bienes, aunque a veces en ellos no tengan los hombres recta intención.

Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid. Et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid: inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente. Ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam, sicut supra (a.3) dictum est; ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, "aquellos bienes temporales prometidos fueron figura de los bienes futuros espirituales que tienen su cumplimiento en nosotros, pues el pueblo carnal se apegaba a las promesas de la vida presente, y no sólo su lengua, sino también su vida fué profética".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, "Contra Faust.", libro IV [1], "in illis temporalibus promissis figurae fuerunt futurorum spiritualium, quae implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat: et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit".

2. Aquellas recompensas se llaman divinas por relación a la moción de Dios, mas no con relación a la malicia de la voluntad; sobre todo por lo que se refiere al rey de Babilonia, que no luchó contra Tiro queriendo servir a Dios, sino más bien para usurpar su dominio para él.—De modo semejante, también las comadronas, aunque tuvieron buena voluntad en cuanto a la liberación de los niños, sin embargo, no hubo en ellas buena voluntad en lo que se refiere a la mentira que inventaron.

Ad secundum dicendum quod illae retributiones dicuntur esse divinitus factae secundum comparationem ad divinam motionem: non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis. Praecipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. — Similiter etiam obstetrices, licet habuerunt bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

3. Los males temporales se infligen a los impíos como pena, en cuanto que por ellos no son ayudados a la consecución de la vida eterna. Mas para los justos, que por estos mismos males son ayudados, no son penas,

Ad tertium dicendum quod temporalia mala infliguntur in poenam impiis: inquantum per ea non adiuvantur ad consecutionem vitae aeternae. Iustis autem, qui per huiusmodi mala iuvantur, non sunt poenae, sed magis medici-

[1] C. 2: ML 42,218.

nae, ut etiam supra dictum est (q.87 a.7.8).

Ad quartum ("Sed contra") **dicendum quod omnia aeque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium. Sed non quantum ad finem: quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.**

Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant.

sino más bien medicina, como también dijimos antes.

4. Todo sucede de la misma manera a los buenos y a los malos en cuanto a la misma substancia de los bienes o males temporales; pero no en cuanto al fin, porque los buenos por ellos se encaminan a la bienaventuranza, mas no los malos.

De los actos morales en común baste lo que hasta aquí hemos dicho.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN SEXTO DE LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 5 DE MAYO DE 1956, FESTIVIDAD DE LA CONVERSIÓN DE SAN AGUSTÍN, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, NÚM. 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI